وزارة الثقافة والشباب والترفيه
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
«بيت الحكمة»



پول ريكور

العـــادل

الجـزء الأوّل

تعريـب :

محمّد البحري — منيرة بن مصطفى

الطيّب بن رجب — منير الكشـو

تنسيـق :

فتـحي التّريكـي



پول ريكور

العادل

الجزء الأوّل

تعريب :

محمّد البحري — منيرة بن مصطفى

الطيّب بن رجب — منير الكشو

تنسيق :

فتحي التّريكي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
« بيت الحكمة »

«العـادل» لبول ريكور / تعريب مجموعة من الباحثين - تونس:
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» 2003
(تونس: مطبعة سوجيم) 276 ص، 24 صم - (ترجمة) مسفّر.
ر.د.م.ك.: 9973-929-97-7 (ج.1)

Cet ouvrage est la traduction en arabe
du premier tome de «*Le juste*» de Paul Ricœur,
publié en 1995 à Paris par les éditions «Esprit».

سحب من هذا الكتاب 700 نسخة في طبعته الأولى

تقديم

في إطار تكريم الأستاذ بول ريكور كلّفنا خمسة من خيرة أساتذتنا المختصّين في الفلسفة الحديثة بأن يترجموا إلى اللّغة العربيّة كتاب «العادل»، نظرا لعمق تحليله وغزارة أفكاره وإشعاعه على الفلسفة الحديثة شرقا وغربا.

ويسعدنا أن نقدّم هذه الترجمة إلى القارئ العربي راجين أن يجد فيها غذاء لتجديد أفكاره في هذه الظروف العربية الصّعبة...

ويشرفنا أن نتقدّم بوافر الشكر إلى الزملاء الكرام : الطيّب بن رجب ومنير الكشو ومحمّد البحري ومنيرة بن مصطفى وعبد العزيز العيّادي الذين وفّروا لنا بتنسيق مع الأستاذ فتحي التّريكي هذه النّسخة العربية. كما يشرّفنا عظيم الشّرف أن نتقدّم إلى أستاذنا الجليل بول ريكور بتقديرنا وامتناننا لما قدّمه إلينا من خدمات مفيدة جليلة، متمنّين له مساهمات أخرى لمزيد إثراء وإنارة الفكر العالمي وتعزيز فرص الحوار والتّسامح والسّلم بين الشعوب والدّول.

رئيس المجمع

عبد الوهاب بوحديبة

توطئة

إن المنصف، وإن كان في الوقت نفسه عادلا، ليس ما هو عادل بمقتضى القانون، وإنّما هو ملطّف من ملطفات العدالة القانونيّة. والسبب قائم في أن القانون هو على الدوام أمر عام وفي أن ثمّة حالات نوعيّة ليس بوسع المرء أن يصوغها في ملفوظ عام ينطبق عليها انطباقا يقينيا... وهكذا ندرك بوضوح ما هو المنصف وندرك أن المنصف هو العادل وندرك أنّه متفوق على نوع من أنواع العادل.

أرسطو : الآداب موجهة لنيكوماخوس، V، 15

I

إن النصوص المجمّعة في هذا السفر لا تؤلف فصولا لكتاب بأتم معنى الكلمة. إذ هي تتعلّق بمحاضرات ألقيت في إطار مؤسسات مختلفة [سيلفيها القارئ] ماثلة في قائمة مراجع هذا العمل. وقد ألقيت ـ على الأقصى تحت طائلة إكراه مفيد ـ حسب برمجة لم أكن قد اخترت إشكاليتها. ومع ذلك فهذه النصوص هي أبعد من أن تردّ إلى كتابات المناسبات.

فلقد أتاحت لي أن أعبّر عن أحد مشاغلي القديمة مشاغل أستاذ فلسفة، ذاك المشغل الذي يخصّ قلة الاحتفال الذي كنا

نبديه في اختصاصنا بالمسائل المتصلة بالصعيد القانوني، وذلك بالمقارنة مع العناية التي أوليناها للمسائل المتّصلة بالأخلاق والسياسة.

وإن ذاك الإهمال لمدهش بقدر ما هو نسبيا راهن وإن جمهورية أفلاطون لترتبط بمسألة العدالة إلى حد أن المأثور جعل من هذه الفكرة عنوانا فرعيا لذاك الحوار الشهير. وفيما يخص أرسطو فقد كرّس في «**آدابه**» تحليلا مفصلا لفضيلة العدل. وقد تحددت في فجر العصور الحديثة النظريات التعاقديّة للرباط الاجتماعي وذلك بالنسبة إلى نظريات الحق الفطري. ففلسفات كل من هوبز ومكيافيل وآدم سميث ليست هي بنظريات سياسية إلا حين تقترح تفسيرا لأصل الحق وغايته. أما ليبنيتز وكانط فقد ألفا مباحث كرست بصفة واضحة للحق. ثم كيف لا يقع ذكر «**مبادئ فلسفة الحق**» لهيجل، تلك المبادئ التي تحملت لوحدها أي تحمل تأملات فلاسفة جيلي المحترفين التي تتناول السلسلة [الثالثة المؤلفة] من الأخلاق والحق والسياسة؟ ولكن وحتى عند ذلك فقد كانت العلاقة معقودة بين «الآداب» والسياسة، تلك العلاقة التي شكلت موضوع اهتمامنا الأساسي. ثم لقد كان المأزق معقودا على الوضع الخصوصي للقانوني.

فكيف لنا أن نشرح هذا الإهمال شبه العام؟ إن الصدمة التي أحدثها احترام العنف طوال القرن العشرين الرهيب لتفسّر ذلك الحجب للإشكالية القانونية في جانب كبير منها بتلك التي بوسعنا وصفها بعبارات عامة أخلاقيّة سياسيّة. إلاّ أن ذلك الحجب يؤذي أحد العلمين المعنيين كما يؤذي في الحال ذلك الذي يبلغ أوْجَهُ

ضمن مسألة مشروعيّة النظام الذي به تُضِلُّ الدولةُ العنفَ ولو مقابل ذاك العنف الآخر الذي تحدرت منه السلطة السياسيّة نفسها وما تزال تحمل منه ندوبا. ثمّ ألا يكون إخفاق «الترّور»* ليس له البتّة بعجز الثورة الفرنسيّة على أن تستقرّ في دستور كان سيضمن لها الدوام؟ ثم ألم تكن فلسفة هيجل كلها قد انعقدت بمسألة الدستور [نفسه]؟ وإذا كنا لم نمنح رغما عن ذلك لهذا المشكل مشروعية النظام الدستوري الذي يعرّف الدولة على أنها دولة حقوق – كما كنت قد قمت بذلك في بعض من النصوص التي جمعتها في كتابي «**القراءات الأولى: حول السياسة**» – أليس لأننا عوض أن نبقى طويلا بالقرب من مقام فلسفة الحق الهيجلية تركنا عن طواعية نظرنا يجول في ناحية فلسفة التاريخ تلك تلت في نص هيجل نظريته في الدولة منذ اللحظة التي لم يعد يوجد فيها نظام دستوري يخضع العلاقات العنيفة القائمة بين دول تَمْثُلُ على مسرح الحياة على أنها أفراد كبار وعنيفون؟ وإنّا وقد تجاوزنا هذه العقبة التي عندها تأخذ فلسفة التاريخ من جديد على عاتقها إشكالية الحق، فإنّ مسرحية الحرب هي التي ستميل إليها من جديد طاقة التفكير لدينا كلها، وذلك لقاء إقرار يكرر إبهامية الشر السياسي المبدئية. وإنّي أبعد من أن أتحسّر على هذه العودة المتعنتة لمشكل تاريخي للغاية ألا وهو مشكل الشر السياسي، وأبعد على أي حال من أن أنبذه على اعتبار أني أنا نفسي ساهمت

---

*) الترور Terreur أصل الكلمة في معناها اللغوي هو الإرهاب ولكنها تُستعمل اصطلاحا للدلالة على فترة من فترات الثورة الفرنسية تمتد بين جويلية 1793 وعام 1794. وقد كان هدفها القضاء على أعداء الثورة ولكن آل أمرها إلى أن الثورة أكلت أبناءها (المترجم).

فيه.[1] وإني منذ ذلك الوقت فرضت على نفسي لعدة سنوات - وقد صحبني شعور يقاوم انجذابا شجعه روح العصر - فرضت عليها أن أردّ الحق للحق وأقيم العدل للعدالة.

ولقد كان التقائي بمعهد الدراسات العليا المخصص للعدالة بهذا الصدد مُحَدّدًا. فقد صادفت فيه مسألة الظلم والعدل على مستوى فيه التفكير في القانوني يوشك أقل من غيره أن ينخرط قبل الأوان في عداد فلسفة السياسي تلك التي بدورها قد اختطفتها فلسفة تاريخ تَسَلَّطَ عليها بدورها قَلقٌ هَيَّجَهُ دون رحمة إحراجُ الشَّرِ السياسي وغذّاه. أمّا في المدرسة القوميّة للقضاء فقد صادفت فعلا ما هو قانوني في صورة محددة هي صورة ما هو قضائي بقوانينه المكتوبة ومحاكمه وقضاته وجلساته ثمّ في نهاية الأمر بتصريحه بالحكم، ذاك التصريح الذي يُصْدَعُ فيه بالحق بمناسبة إحدى القضايا أو دعوى متفردة غاية التفرد.

وهكذا انقدت إلى التفكير في أن القانوني وقد ضبط تحت سمات القضائي يتيح للفيلسوف فرصة أن يفكر في خصوصية الحق في مقامه الخاص به أي في منتصف الطريق الفاصل بين الأخلاق (أو الآداب، إذ الفويرق الذي يفصل بين العبارتين ليس مهمّا في هذه المرحلة الأولى من تفكيرنا) وبين السياسة. وحتّى أمنح دورا مأسويا للتعارض الذي أقمته ههنا بين فلسفة سياسية فيها حجبت مسألة الحق من قبل تسلط الشر الذي لا يقهر على التاريخ وبين فلسفة يكون فيها الحق معترفا به في

---

1) انظر: «المفارقة السياسية» في كتابي «القراءات الأولى: حول ما هو سياسي» باريس، نشر Le Seuil، 1991.

فيه.[1] وإني منذ ذلك الوقت فرضت على نفسي لعدة سنوات - وقد صحبني شعور يقاوم انجذابا شجعه روح العصر - فرضت عليها أن أردّ الحق للحق وأقيم العدل للعدالة.

ولقد كان التقائي بمعهد الدراسات العليا المخصص للعدالة بهذا الصدد مُحَدّدًا. فقد صادفت فيه مسألة الظلم والعدل على مستوى فيه التفكير في القانوني يوشك أقل من غيره أن ينخرط قبل الأوان في عداد فلسفة السياسي تلك التي بدورها قد اختطفتها فلسفة تاريخ تَسَلَّطَ عليها بدورها قَلقٌ هَيَّجَهُ دون رحمة إحراجُ الشَّرِ السياسي وغذّاه. أمّا في المدرسة القوميّة للقضاء فقد صادفت فعلا ما هو قانوني في صورة محددة هي صورة ما هو قضائي بقوانينه المكتوبة ومحاكمه وقضاته وجلساته ثمّ في نهاية الأمر بتصريحه بالحكم، ذاك التصريح الذي يُصْدَعُ فيه بالحق بمناسبة إحدى القضايا أو دعوى متفردة غاية التفرد.

وهكذا انقدت إلى التفكير في أن القانوني وقد ضبط تحت سمات القضائي يتيح للفيلسوف فرصة أن يفكر في خصوصية الحق في مقامه الخاص به أي في منتصف الطريق الفاصل بين الأخلاق (أو الآداب، إذ الفويرق الذي يفصل بين العبارتين ليس مهمّا في هذه المرحلة الأولى من تفكيرنا) وبين السياسة. وحتّى أمنح دورا مأسويا للتعارض الذي أقمته ههنا بين فلسفة سياسية فيها حجبت مسألة الحق من قبل تسلط الشر الذي لا يقهر على التاريخ وبين فلسفة يكون فيها الحق معترفا به في

---

1) انظر: «المفارقة السياسية» في كتابي «القراءات الأولى: حول ما هو سياسي» باريس، نشر Le Seuil، 1991.

خصوصيته غير العنيفة، فإني أقترح أن أقول بأن الحرب تمثّل الموضوع الذي يقض المضاجع في الفلسفة السياسيّة وبأنّ السلم هو موضوع فلسفة الحق. وإذا ما بقي فعلا النزاع ـ أي نوعا ما العنف ـ يمثل فرصة لتدخل القضائي، فإن هذا الأخير يدع نفسه يُعَرّف بمجموع من مناطيق الأحكام التي بها يرتفع النزاع إلى مستوى الدعوى. وهذه الأخيرة وقد تمحورت بدورها حول مرافعات كلاميّة فيها بت في انعدام اليقين في آخر الأمر بكلام صادع بالحق. وإنه ليوجد إذن مقام من مقامات المجتمع ـ هو عنيف بمثل ما هو باق على عنفه بحكم الأصل وبحكم العرق ـ فيه ينتصر الكلام على العنف. حقّا إن أطراف الدعوى لا يخرجون هادئين من حرم المحكمة. فلا بدّ لهم من أجل ذلك أن يكونوا قد تصالحوا وذرعوا درب الاعتراف إلى نهايته. وكما قلت في المحاضرة المقدمة في محكمة التعقيب والمعنونة بأسهل مأتى : «فعل المقاضاة»[2]، فإن الغائية القصيرة لهذا الفعل تتمثّل في البتّ في أحد النزاعات، مما يعني وضع حدّ لانعدام اليقين. أما غايته البعيدة فتتمثّل في المساهمة في السلم الاجتماعية أي في نهاية الأمر في المساهمة في توطيد أركان المجتمع باعتباره مؤسسة تعاون بواسطة تجارب القبول التي تتجاوز حرم المحكمة وتستعمل [فكرة] المستمعين الكونيين الذين طالما تحدث عنهم شارل بيرلمان.

ولا جرم فأنا لا أتمنى أن أكون مخدوعا من قبل التهويل

2) انظر لاحقا الفصل الحامل لهذا العنوان.

الخطابي الذي يقابل بين الإشكالية السياسية للحرب وبين الإشكالية القانونيّة للسلم بل أقترح بشكل أشدّ دقة فكرة أولويّة تتقاطع مع الإشكاليتين. أليست السلم تشكل أفق ما هو سياسي، ذاك النهائي، وقد تم التفكير فيه باعتباره سياسة كونيّة؟ ثمّ ألا يمثل الظلم وبناء عليه العنف الوضع النهائي الذي يسعى الحق إلى الاستعلاء عليه دون أن يوفق فيه كما سنبين ذلك في المبحث المخصص لمستقبل «الجزاء» وخيبات «رد الاعتبار»[3].

II

وليكن المصير السلمي للقانوني ذاك الذي يمنحه القضائي إمكان رؤية خاصة، أصليّا على نحو ما هو ذاك الميل إلى العنف الذي يبديه الأذى السياسي فإني واجد فيه على الأقل - إن لم توجد حجة لا يمكن بلوغها - علامة بليغة قائمة في حكم ذاكرتنا حين تجهد هذه الأخيرة في أن تمنح من جديد نشاطا لسائر لقاءاتنا الأولى بمسألة الظلم والعدل. وإنّما قصداً حين أستحضر ذكريات الطفولة فإني أذكر الظلم قبل العدل [تماما] كما كان يعمد إليه في أغلب الأحوال عن قصد بَيِّنٍ كل من أفلاطون وأرسطو. ثمّ ألم يكن دخولنا الأول لمنطقة الحق موسوما بالصيحة التالية : هذا ظلم؟ وإن هذه الصيحة لهي صيحة السخط الواضح وضوحا يدعو أحيانا إلى اللّبس وقد حكمنا عليه بتردد الكهول المدعوين إلى أن يصدروا أحكامهم في ما هو عادل بعبارات وضعيّة. إن السخط إزاء الظلم

3) انظر لاحقا الفصل المخصص للموضوع.

ليتخطى بمسافة بعيدة ما دعاه دجون روولز بـ« قناعات محسوبة أي حساب » تلك التي ليس بوسع أي نظرية في العدالة أن تطعن في تعاونها. ولنتذكر والحالة هذه ما كانت عليه المواقف النموذجيّة التي كان فيها سخطنا قد احتدم بعد. لقد كانت تتمثل من جهة في ما هو قسمة غير متكافئة كنّا نلفيها غير مقبولة (أي نعم! إنه ذاك النموذج الخاص بقسمة المغنم إلى حصص متساوية، ذاك النموذج الذي ما يزال أبداً يلازم حلمنا بتوزيع عادل حتى لو قاد نظرية العدالة إلى مأزق). ولقد كانت تتمثل من جهة أخرى في الوعود غير الموفى بها، تلك التي زعزعت لأول مرّة الثقة البريئة - وهذا ما سندركه لاحقا - في الكلمة التي تقوم عليها سائر مبادلاتنا وسائر عقودنا ومعاهداتنا. ولقد كانت تتمثل كذلك في تلك العقوبات التي كانت تبدو لنا لا تتناسب واختلاساتنا المفترضة أو في ذاك التقريض الذي نلفيه يؤول بشكل متعسف إلى آخرين غيرنا، أو باختصار في مكافآت لا يستحقها أصحابها. ولنجمل الآن أسباب ذلك السخط: إنها تتمثل في المكافآت غير المتناسبة وفي الوعود المنكوثة والتوزيع غير المتكافئ. ثم ألا نكون هكذا قد كشفنا قبل فوات الأوان عن بعض من ملامح النظام القانوني أي النظام القانوني الجنائي وقانون العقود والمبادلات والعدالة التوزيعيّة؟ بل أكثر من ذلك، ألا نكون قد تبيّنا في السخط ترقّبا محدّدا، ترقّب كلمة تنشئ بين الخصوم مسافة عادلة تضع حدّا للمواجهة الواقعة بينهم جسما لجسم؟ وفي هذا الترقّب الغامض لِنَصْرٍ تأتيه الكلمة على العنف لَيَقوم المقصد الأدبي للسخط.

ولكن لماذا لا نكتفي حينئذ بالسخط؟ ما الذي ينقصه حتى يتساوى مع معنى أصيل من معاني العدالة؟ إنّه لا يكفي القول بانعدام المعايير الوضعية لما هو عادل. بل لا بد كذلك من التعرف على العقبة التي تمنع من إخضاع ما قد دعوناه مسافة عادلة بين الخصوم المتنافسين على القسمة والمبادلات والمكافآت، تلك التي يدينها سخطنا بأنها ظالمة. هذه العقبة إنّما هي قائمة في الرغبة في الانتقام أي في ادعاء العدل مع الذات حتى لو جازفنا بضم العنف إلى العنف والمعاناة إلى المعاناة. وإن الإخضاع الكبير في هذا الصدد ليتمثل في الفصل بين الثأر والعدالة. وإن العدالة لتُحِلُّ محل الذاكرة القصيرة للثأر جَعْلَ الخصوم على مبعدة من بعضهم البعض، ذاك الإحلال الذي يمثّل فيه إقامة بون بين الجريمة والعقاب رمزا له في القانون الجزائي. والحالة هذه كيف يمكن لهذا البون أن يقام إن لم يدخل مسرح الأحداث طرف ثالث لا يكون واحداً من الخصوم؟ وستمثُل للعيان معادلة كبرى فيها ما هو عادل يأخذ في التميّز عما هو غير عادل: إنها المعادلة القائمة بين العدالة والتجرّد. فالمسافة العادلة ووساطة طرف ثالث والتجرد ستعلن عن نفسها على أنها مرادفات كبرى لمعنى العدالة التي في طريقها قادنا السخط منذ نعومة أظفارنا.

ولقد ذكرت بادئ ذي بدء في الصفحات السابقة البواعث [التي تكمن] وراء شغلي الشاغل، حديث العهد نسبيا، بأن أخضع تحليل القانوني إلى وصاية ما هو آدابي - سياسي. ودون أن أغادر كذلك صعيد البواعث، فقد خضت بعد ذلك في ذكريات الطفولة عن شهادة تتصل نوعا ما بتطور الكائن الفرد، وقد ردت إلى

قدَمِ ما لنا من مطلب في العدالة. ولقد حلت اللحظة التي سنحاول فيها المرور من البواعث الحاضرة والسابقة إلى الأسباب القادرة على تشريع الحديث الراشد عمّا هو ظالم وما هو عادل، ذاك الحديث المفترض من قبل المؤسسة القضائيّة. وإذا ما استطعت، في هذه السنوات الأخيرة، بسط التأمّلات التي أنتم مقبلون على قراءتها بمقابل هو في بعض الأحيان باهض ويتمثل في نوع من المنزع التقني يدعو إلى نوع من الاحتياط يتطلب حديثا مُسْتَدَلاً عليه فلأن محل العادل الفلسفي يوجد محدّدا معينا في كتابي « **كتاب الآداب الصغيرة** » الموسوم بـ« **عين الذّات غيرا** ». وإن روابط التبعية القائمة بين الدراسات التي ستقرؤونها والبنى المفهوميّة للدراسات الثلاثة المؤلفة لتلك « **الآداب** » هي ما سأتصدى لتوضيحه في ما يلي هذه التوطئة.

III

أما بالنسبة إلى القارئ محدود التآلف مع كتابي الذي يوجد فيه مجملا ما هو أساسي من جهدي الفلسفي، فإنّه سيكون ممتنّا لي إن أنا أعدت تشكيل ملامح الأقسام الثلاثة من كتابي « **عين الذّات غيرا** » (الدراسات السابعة والثامنة والتاسعة)، تلك الأقسام التي تشكل معا مساهمتي في الفلسفة الأخلاقيّة.

إن معمارية تلك الفصول لتقوم على تقاطع محورين وبالتالي على تقاطع سبيلين في القراءة مختلفين : المحور الأول ولنقل المحور « الأفقي » هو محور التشكل الحواري للذات (أو كما كنت قد اقترحت للهذية التي أجعلها مقابلا لمجرد الإنية لأميّز الهوية

التي تتناسب مع الذات)[4]. أما المحور الثاني وهو «العمودي» فيتمثل في محور التشكل التراتبي للمحاميل التي تصف العمل البشري بعبارات أخلاقيّة. وإننا نلفي محل العادل الفلسفي هكذا موضوعا في كتابي «**عين الذّات غيرا**» في نقطة يتقاطع فيها ذانك المحوران المتعامدان مع سبل القراءة المعلّمان لها[5]. ولنعد على الأمور بطريقة أقل جفافا فنبدأ بمصاحبة القراءة «الأفقيّة» تلك التي يتمثّل موضوعها كما سلف أن ذكرنا في التشكل الحواري للذات. إن أيّ نظرية فلسفيّة في العدل ستفوز هكذا بقاعدتها الأولى في التأكيد الذي حسبه لا تشكل الذات هويتها إلا داخل بنية عقلانيّة تغلّب البعد الحواري على البعد المونولوجي (حوار الذات مع نفسها) الذي سيسعى لتمييزه كل تفكير هو وريث المأثور العظيم للفلسفة التأمليّة، إلا أن ذكر الآخر هذا سيظل منذ أن نلج عتبة التفكير في تشكل الذات مبتذلا غاية الابتذال ولن يكون على الأخصّ كافيا لإبراز المكانة التي من الممكن أن نلتقي فيها بمسألة العدالة إن نحن لم نميّز منذ البداية بين إفادتين متباينتين تخصّان فكرة الآخر وفكرة الغير. فالآخر الأول، إذا ما أمكنا أن نتحدث على هذا النحو، يتبدى بوجهه وصوته الذي به يتوجه إليّ مخاطبا لي بضمير المخاطب المفرد. هذا الآخر إنما هو آخر العلاقات القائمة بين الأشخاص. وإن الصداقة وقد قابلت في هذا السياق العدالة لتمثل الفضيلة الرمزيّة لهذه العلاقة المباشرة التي تنجز تبادل الأدوار بين كيانات غير قابلة لتحل محل بعضها

---

4) الهذية: ipséité ـ الإنية: mêmeté.
5) اللّذان يضعان لها علامات.

البعض. إنما أنت هذا «الأنت» الذي يقول لي أنت والذي أجيبه كما يحبّ أن يكرّر ذلك إيمانوال ليفيناس[6]: «ها أنا ذا» أي أنا مفعول به. ومع ذلك فمهما كانت فضيلة الصداقة رائعة فلن يكون بوسعها أن تقوم بمهام العدالة ولا حتى أن تتسبّب فيها باعتبارها فضيلة متميّزة. إن فضيلة العدالة لتنهض على أساس علاقة مسافة بالآخر هي أصيلة أصالة علاقة القرب من الغير الذي يَمْثُل أمامي بوجهه وصوته. وهذه العلاقة بالآخر هي إذا ما جرؤنا على القول قائمة مباشرة على وساطة المؤسسة. وإن الآخر حسب الصداقة لهو «الأنت» وأما الآخر حسب العدالة فهو كل واحد، وذلك كما يعبر عنه القول المأثور اللاتيني (لِكُلٍّ وَاحِدٍ مَا لَهُ)[7].

وإننا سنكتشف لاحقا على المحور الثاني الخاص بسبيل القراءة هذا، المعاني الحافة الخاصة بهذا الضمير التوزيعي الحاضر في كل مفهوم للمجتمع باعتباره مؤسسة لتوزيع الأدوار والمهام والأرباح والأعباء. ولقد التقينا فعلا بهذا «الواحد غير المحدد» في مواقف نموذجيّة فيها يضطرم سخط الفتوة لدينا ضد الظلم من توزيع غير متكافئ وإخلال بالوعود المقدمة ومكافآت جائرة. وثمة الكثير من المناسبات المؤسساتيّة بأوسع ما تعنيه العبارة، فيها تتجلى العدالة على أنها توزيع عادل، ولن يكون الأمر مغايرا في المواقف متناهية التعقيد التي يكون فيها التشارك البشري مؤطّرا

---

6) Emmanuel Lévinas.
7) Suum cuique tribuere.

بالنظم الفرعيّة التي يدعوها جان ـ مارك فرّي[8] في كتابه « **قوى التجربة** » بـ« مراتب التعرّف »، وعند سائر درجات التعقد هذه تتبدّى العدالة حسب عبارة روولز التي بها افتتح كتابه « **نظرية العدالة** » على أنّها « أولى فضائل المؤسسات الاجتماعيّة ». وإن مثال المؤسسات القضائية من وجهة النظر هذه لمخصوص غير أنه يناسب بوجه خاص تحديدا أشد اختصارا للعبارة القائلة: « كل واحد حسب المؤسسة ». وباعتبار مؤسسة المحكمة ستجعل الدعوى خصوما تشكلوا « آخرين » من قبل الإجراءات القضائيّة وهم متواجهون، بل أكثر من ذلك إذ المؤسسة تتجسد في شخص القاضي الذي إذ يوضع طرفا ثالثا بين خصمي الدعوة يُعتبر طرفا من الدرجة الثانية. إنّه صانع المسافة العادلة التي تنشئها الدعوة بين المتخاصمين. إن القاضي والحق يقال ليس هو الوحيد المدعو للاضطلاع بهذه الوظيفة، وظيفة الطرف الثالث من الدرجة الثانية. وإنه لبوسع المرء، دون أن يستسلم لميل مفرط نحو التناظر أن يزعم أن القاضي هو بالنسبة للقضائي ما يمثله صاحب الأمر والنهي بالنسبة إلى الأخلاق، وما يمثله الأمير أو أي وجه آخر مشخص للسلطة التنفيذيّة بالنسبة إلى ما هو سياسي. ولكن ليس إلا في صورة القاضي تتبدّى العدالة على أنها « الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعيّة ».

---

8) Jean-Marc Ferry : *Les Puissances de l'expérience*.

IV

وإنه لا يمكننا بحق أن نتحدث عن معمارية مفهومية وقد تعلق الأمر بالفلسفة الأخلاقيّة التي عرضتها في كتابي «**عين الذّات غيرا**» سوى عند التعرض للمحور الثاني الذي هو المحور العمودي. وإن توزيع المحاميل التي تحدد ما يدعوه شارل تايلور في كتابه «**منابع الذات**»[9] «التقديرات القوية» للعمل إلى مستويات ثلاثة لهو من الرسوخ بما جعلني أبت في أمر تقسيم دراستي المخصصة للسلوك الأخلاقي إلى فصول ثلاثة.

ففي المستوى الأول يكون المحمول الذي يصف العمل أخلاقيا هو المحمول: «محمود». ثم إن وجهة النظر التي يعود إليها ذلك المحمول يمكنها أن تدعى غائية بذلك الاعتبار الذي يعني فيه «المحمود» غاية حياة بأكملها تبحث عمّا يمكن لبعض الفاعلين البشر أن يعتبروه تحققا أو تتويجا ناجحا. وليس من قبيل اللامبالاة أن يتم الصدوع بكلمة «سيرة» في إطار فلسفة للعمل، فهي تذكّر بأن العمل البشري تشكل الرغبةُ دافعا له ويشكّل كذلك الفقد تلازماً. وإنّما بعبارات الرغبة والفقد يمكن الحديث عن تمنّ لسيرة ناجزة. فهذه العلاقة بين السيرة والرغبة والفقد والنجوز تؤلف قاعدة للسلوك الأخلاقي. وأنا أخصص له على سبيل الاصطلاح اللغوي عبارة آداب. وإني هكذا أعرّف الآداب بأنها تمن لسيرة موفقة.

ففي أي شيء يا ترى هذا التحديد الأول للسلوك الأخلاقي

---

9) Charles Taylor, *The Sources of the Self*.

بالمحمول «محمود» يهمّ بحثا يتعلق بالعادل؟ في كون أنّ الثالوث الموضوع على المحور «الأفقي» والذي تناولناه آنفا ـ الثالوث الذي فيه «كل واحد» المُتَوَسَّط له من قبل المؤسسة يمثل العضو الثالث ـ سيفوز بصياغته الأولى في القراءة الغائية للتشكل الأخلاقي للعمل. وإني لمستأنف ههنا للصيغة التي اقترحتها في كتابي «**عين الذّات غيرا**» وهي المتمثلة في تمنّي سيرة ناجزة مع الآخرين ومن أجلهم في إطار المؤسسات العادلة. وإن العدالة حسب هذه القراءة لتمثل جزءاً لا يتجزأ من أمنية العيش الراضي. وبعبارة أخرى فإن تمني العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق بنفس المستوى من السلوك الأخلاقي، مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل التبادل في الصداقة. وما هو عادل هو بادئ ذي بدء موضوع رغبة وفَقْدٍ وتمنٍّ. وهو يتجلى في أسلوب التمني قبل أن يتجلّى في أسلوب الأمر. وإنّما ههنا تكمن سمة تَمَكُّنه في السيرة باعتبارها «بيوس» لا باعتبارها «زوي»[10]. وحقا ليس ثمّة من سيرة بشرية لا يمكن «فحصها» حسب المأثور السقراطي. وإنّما ضرورة هذا الفحص هي التي تجبر ـ وقد التقت بمطالب أخرى سنذكرها لاحقا ـ تجبر الواحد على الارتفاع من وجهة النظر الغائية إلى وجهة النظر الأدبياتية، ويبقى أن ما يفرض ذلك الفحص إنما هو الحياة أي طريقة التصرف فيها. ولا يتمثل السؤال الأخلاقي الأول في: ماذا عليّ أن أفعل؟ ولكن في كيف يمكنني أن أحيا حياتي؟ وأن تنسب مسألة العدل إلى هذا السؤال فقد شهد به بعْدُ أرسطو في

---

10) bios : عامل نمو في خميرة الجعة مؤلف من فيتامينات أربعة.
zoe: كلمة يونانية بمعنى الحياة.

بداية كتابه «**الآداب موجهةً إلى نيكوماخوس**» حين أقام أن مقصد السعادة لا يتوقّف مساره في العزلة - وأنا أضيف في الصّداقة - بل في قلب المدينة. وما هو سياسي بالمعنى الواسع للكلمة يشكل على هذا الوجه معماريّة «الآداب». ونحن نذهب نفس المذهب وذلك في لغة قريبة من لغة حَنّا آرنت[11]: إنّما في الإشراك يحقق تمني العيش الراضي مجراه. ونحن باعتبارنا مواطنين نصبح بشراً. فتمني العيش في إطار مؤسسات عادلة لا يعني شيئا آخر.

إن أطروحة أولية التناول الأدبياتي في تحديد فكرة العدل لتجد لها صدى في التركيب نفسه، تركيب هذا المجموع من النصوص المجمعة هنا. ولقد وضعت في أول هذا السفر دراستين ركزت فيهما على تمكن فكرة العدالة في تربة إناسَةٍ فلسفيّة، وذلك دون اعتبار للترتيب التاريخي لنشرهما. وإن الدراسة المقدّمة بالسؤال التالي: «من هو صاحب الحق؟» لتنتظم حول فكرة الأهلية وبصفة أدق حول فكرة المؤهل (للكلام والفعل والتعبير عن نفسه وتحمل مسؤولية أفعاله). أما الدراسة التي جاءت بعدها فقد كرستها تخصيصا لفكرة ما ذكرته آخر ما ذكرت، أي لفكرة «المسؤولية»، وفيها أؤكّد على أن مِرْوَحَةَ الاستعمالات الراهنة لهذه الكلمة تدع نفسها تنفتح حول قطب تكوُّنه فكرة الاتهام. أعني الفكرة التي حسبها ينسب العمل إلى فاعله المعتبر صاحبه الحقيقي. إن هاتين الفكرتين، فكرة الأهلية وفكرة الاتهام، وقد حللتهما دون ربط الواحدة بالأخرى في المحاضرتين اللتين

---

11) Hannah Arendt.

خصصتهما تباعا لهما، لتتضحان أكثر حين [تحللان] جنبا إلى جنب كما أنا فاعل في هذه التوطئة، وذلك في كنف تناول غائي لفكرة العدل. وهما وقد وضعتا في مسيرة تمني حياة راضية تبدوان مؤلفتين للافتراضين الأنثروبولوجيين المتكاملين الخاصين بفكرة «آداب» العدل.

V

ولنواصل سبيلنا المتصاعد من مستوى إلى آخر. فالرجوع إلى المحمول «لازم» على المستوى الأدبياتي يتبع المحمول «راض» العائد إلى المستوى الغائي. وإنما ذلك هو مستوى المعيار والواجب والمنع. وبقدر ما الفلسفة الأخلاقيّة لا تستطيع أن تقتصد في المرجعيّة إلى الخير وتمني الحياة الراضية تحت طائلة الجهل بتمكن الأخلاق في الحياة والرغبة وفي الفقد والتمني، يبدو من المحتوم أمر الانتقال من التمني إلى الاضطراري ومن الرغبة إلى المنع. لماذا؟ بالسبب الجوهري المتمثل في أن العمل يفترض أهلية القيام بالفعل، تلك التي تحصل على المستوى التفاعلي على أنها «سلطة» يمارسها فاعل على فاعل آخر هو متقبل لها. وهذه السلطة على الغير تتيح الفرصة الدائمة للعنف بسائر أشكاله، بداية من الكذب ذاك الذي تبدو فيه أداة اللغة هي وحدها التي أسيء استعمالها ووصولا إلى فرض أشكال المعاناة التي تبلغ أوجها في فرض الموت العنيف وفي الممارسة الفضيعة للتعذيب حيث إرادة الإذلال تزيد على تلك التي تجعل الآخرين يعانون. وقصارى القول فبالنظر لـ«الأذى» الذي يفرضه الإنسان على الإنسان يكون على

الحكم الأخلاقي المسلط على العمل أن يضيف إلى المحمول «راض» محمول «الملزم» ويكون ذلك بصفة اعتقاديّة ماثلا في الصورة السلبية للممنوع. وفي هذا الصدد لا يسع البحث الموجه اختياريا نحو فكرة العدل إلا أن يلفي نفسه ههنا قد أخذ على حين غرة، وإن ما قلناه أعلاه في أسبقيّة الوعي بالظلم على الوعي بالعدل يصادف بخصوص هذه المسألة تأكيدا وتبريرا. فممّ نحن نسخط وقد تعلق الأمر بالقسمة والتبادل والمكافأة إن لم يكن من الأذى الذي يسلطه البشر بعضهم على البعض الآخر بمناسبة «ممارسة السلطة على الآخر» التي تمارسها إرادة ضد إرادة أخرى؟

ولكن إذا ما شكل أمر العنف المناسبة المواتية للتحول من وجهة النظر الغائية إلى وجهة النظر الأدبياتية، فإنه لا يقوم مقام حجة في صالح محمول الملزم. وكل ما أمر يبقى محتملا للفعل والقول فيما يخص تمكّن المحمول.

وإنه لبإمكان ترسيمين قدّما أعلاه بشكل فيه الواحد مستقل عن الآخر أن يضعانا وقد ضمّا إلى بعضهما البعض على طريق الأطروحة الحاسمة. وقد كنّا نقول انسجاما مع تأملاتنا في السخط: إنّما تحت شرط التجرد يمكن للسخط أن يتحرر من الرغبة في الثأر تلك التي تحثّ الضحية على أن تنصف نفسها بنفسها. وكما كنا قد أسلفنا فإنّما في صورة القاضي باعتباره طرفا ثالثا من الدرجة الثانية تتجسد قاعدة العدالة المذكورة في السياق السابق. ولنقرب الترسيمين من بعضهما البعض. فما الذي يصنع العلاقة القائمة بين تجرد المحاكمة واستقلال القاضي إن لم تكن مرجعيّة القانون؟ وها نحن قد وصلنا إلى لبّ وجهة النظر الأدبياتية. فما يلزم في الإلزام

إنما استحقاق بـ« السَّريان الشامل » المرتبط بفكرة القانون.

وقد باشرت في كتابي « **عين الذّات غيرا** » خفايا الدلالات الضمنيّة لهذا الاستحقاق بالسريان الشامل المرتبط بفكرة القانون وذلك باتخاذ الثالوث المتألف من الخاص والقريب والبعيد هاديا يهديني، ولن أكرر ههنا ذلك الاستدلال ذا الأسلوب الكانطي الذي بواسطته يدع ثالوث الدرجة الأولى نفسه يكتب ثانية بعبارات ثالوث من الدرجة الثانية يتوافق في ما هو أساسي مع الصيغ الثلاث للضرورة الكانطية: تعميم مبدأ العمل واحترام الإنسانيّة في شخصي أنا وفي شخص الغير وإقامة نسق من الغايات يكون فيه في نفس الوقت أطرافه هم المشرعون. وإني بالأحرى لمنكب على الطفرة التي يمرّ بها معنى العدالة وقد غيّر من وجهة النظر الغائية إلى وجهة النظر الأدبياتيّة، ويقوم الرهان الأكبر ههنا في الوضع القطعي الذي يرتبط بالاستحقاق الكامل حين يكون القانون ليس مجرّد قانون أخلاقي ولكنه قانون قضائي. وإني لذاكر ههنا الأطروحة التي دافعت عنها في كتابي « **عين الذّات غيرا** » والتي بسطتها بادئ الأمر في مقالتي لعام 1991 تلك التي تناولتها ثانية في كتابي « **القراءات الأولى: حول ما هو سياسي** » تحت عنوان: « العدل بين القانوني والمحمود »[12].

وبعيدا عن أن تجد فكرة العدل على المستوى الأدبياتي لها تماسكا يجعلها تتحرّر من كل مرجعيّة للـ« محمود » (ومن كل لجوء كما سأضيف لاحقا لسلطة الحكمة العملية)، فإنّ أسبابا

---

12) هذا المقال يتناول من جديد المداخلة التي ألقيتها في 21 مارس 1991 في إطار الحصة الافتتاحية لمعهد الدّراسات القانونية العليا (I.H.E.J).

تتعلق بفحوى استحقاق الشموليّة ستتصرف بحيث سيلقي هذا الأخير نفسه مقطعا بين مرجعيّة للخير لا تزول وجذب مارسه عليه الوضع الإجرائي الخالص للعمليات التي تتألف منها الممارسة القانونيّة"[13].

وحتى أصل باستدلالي [هذا] إلى غايته فإنّي متبنّ نوعا ما وبصفة مؤقتة ما وصف به دجون روولز في كتابه « **نظرية العدالة** » المجتمع المنظور إليه على أنه مؤسسة شاسعة توزع المنافع بدءا بالمنافع السلعية مثل الأجور والمواريث والأرباح الاجتماعيّة، مرورا بالمنافع غير السلعيّة مثل المواطنة والضمان والصحة والتربية وصولا إلى مواقع القيادة والسلطة والمسؤولية تلك التي تُمارَسُ في مؤسسات من كل نوع. وكل هذه المنافع تمثل رهانات التوزيع. والحال هذا، فإن مثل هذا التوزيع ليطرح إشكالا بما أنّه يتمثل بالأساس في قسمة غير متكافئة حسابيّا، وسيتمثل أصل المسألة حينئذ في معرفة ما إذا وجدت قسمة غير متكافئة أعدل أو أقل عدلا من غيرها. وإننا لعلى معرفة بالحل الذي قدمه روولز : إنّه يتمثل أساسا في ضم وجهة النظر الأدبياتيّة إلى السنة التعاقديّة التي يقوّي فيها اللجوء إلى إجراءات قسمة مقبولة القرار الخاص بالتناول الأدبياتي بصفة عامة والمتمثّل في عدم الرجوع إلى الكثافة الجوهريّة للمنافع الموضوعة للتوزيع. ولإنجاز ذلك فإن المرء يتصور وضعا بدئيا موهوما فيه يختار أولئك الشركاء المجعولين فرضا في علاقة إنصاف متبادل مبادئ عدالة، من بين العديد من

13) ومن هنا العنوان التالي: « العادل بين الشرعي والمحمود » للمقال الذي لم يتم نقله هنا بسبب انه أدرج في كتابي « القراءات الأولى ».

المبادئ، تحتمل أن تكون مقبولة من قبل الجميع. وإن الطابع الإجرائي للعملية التي تحكم اختيار قاعدة العدالة والتي تتمثل كما نعلم في رفع النصيب الأدنى في كل قسمة غير متكافئة إلى أعلاه لينتج هكذا عن التقاء بين وجهة النظر الأدبياتيّة وبين الشكل الخصوصي للرغبة التعاقديّة المرتبطة بغرضيّة الوضع البدئي في إطار خرافة حجاب الجهل. وتتمثل الأطروحة ـ التي أنا مقترحها للنقاش وجاعل منها عن طواعية قاعدتي الثانية في نظريتي للعدالة والتي تأتي بعد القاعدة التي يكون معنى العدالة حسبها مرتبطا عضويا بتمني سيرة راضية ـ تتمثل في أن معنى العدالة وقد بلغنا به مستوى التقعيد الشكلي الذي يتطلبه التأويل التعاقدي من وجهة النظر الأدبياتيّة لا يمكن أن يكون مستقلا تماما عن كل مرجعيّة إلى الخير بناء على طبيعة المشكل الذي تطرحه فكرة التوزيع العادل، وذلك ما يعني تحمل مسؤولية التنافر الواقعي في المنافع المجعولة للتوزيع. وبعبارة أخرى فإن المستوى الأدبياتي وقد عدّ عن حق ذاك المستوى المتميز الخاص بمرجعيّة فكرة العدالة لا يسعه أن يستقل بنفسه إلى حدّ يؤلف فيه مستوى مقصورا على المرجعيّة.

وإنّما في كنف هذه القاعدة قد فكرنا أنه باستطاعتنا أن نجمع بعض المقالات يتناول أولها للمرة الثانية على نحو أذهب في النقد تلك المسألة الملخصة في الحال والمتمثّلة في إذا ما «كانت النظرية الإجرائية الخالصة التي تخص العدالة ممكنة». وقد أتبعنا ذلك المقال بفحص سريع لأعمال روولز التالية لكتابه: «**نظرية العدالة**» حيث يوضح الشروط الثقافيّة والسياسيّة التي تحت لافتتها يكون بوسع نظرية العدالة أن تندرج ضمن ممارسة

المجتمعات الديمقراطيّة. ودون أن ننفي الحجج الشكليّة الكافية لإقامة نظرية في العدالة، فإن الإضافات والملطفات المقترحة من قبل روولز وقد قام بها بأمانة فكرية مثالية هي التي ستوجه نقاشنا الخاص بنا نحو شروط ممارسة العدالة التي سأجمعها لاحقا تحت لافتة الرأي الثالث في نظريتي الأخلاقيّة، ذلك الرأي الذي أنا مدرجه في كنف الحكمة العمليّة.

وإنّي لمخصص رأسا لمعارضة شكلية روولز الإجرائيّة الدراسة التالية للنظريات المتمثلة في دفاع هو لصالح تعدديّة سلط العدالة أيّما صلاح. لقد جعلت فيها أطروحات ميكاييل والزر الواردة في كتابه: «**دوائر العدالة**»[14] تلك الدوائر التي تمثل ما يدعى في ما وراء الأطلس «النزعة السياقيّة» أو «نزعة التشارك بين الجماعات»، تتقارب مع أطروحة لوك بولتنسكي[15] ولوران تافنو[16]، وقد اقترحت تجزئة أخرى للفكرة ذائعة الصيت المتمثلة في أن العدالة لا تقبل القسمة، وذلك انطلاقا هذه المرة من فكرة التسويغ ضمن تجارب الكفاءة، الخاضعة لاقتصادات الكمّيات المتميّزة[17].

وثمّة رهان آخر غير عدم قابلية انقسام فكرة العدالة التي لا تنفصل عن وضعها الشكلي سيتضح في هذه الدراسات. وذلك ما يعني المسألة التي تخص معرفة ما إذا كانت المواطنة ـ وعليه طرائق الانتساب لإحدى الهيئات السياسية ـ تؤلف منفعة مجعولة

14) Michael Walzer, *Spheres of Justice*.
15) Luc Boltanski.
16) Laurent Thévenot.
17) Economies différenciées de la grandeur.

للقسمة ومتجانسة مع تلك المنافع التي عدّدناها تعديدا سريعا. وإن مسألة ما هو سياسي ستلفي نفسها هكذا قد أدمجت ثانية بواسطة تفكير في العدل سنسعى بدءا إلى أن نخلصه من وصاية إشكالية السلطة والسيادة والعنف والشر السياسي. وإني لن أزعم بهذه المناسبة أنّ ما هو سياسي سيثأر لنفسه بل أزعم أنه ليس بوسعه إلاّ أن يستسلم للنسيان وأن طابعه الغامض سيخرج مدعّما بتلك المحاولات المبذولة من أجل جعله في صفّ بؤر الحالة القانونيّة الأخرى، وذلك لصالح تجزئة مدبّرة للفكرة الموحّدة للعدالة. وإن «الكل القانوني» وقد شجعه تكاثر سلط العدالة لن يخفق بأقل مما أخفق «الكل السياسي» الذي كنّا أردنا منذ البداية أن ننفصل عنه.

وإن الصلة الأكثر دقة بين هذه المجموعة من الدراسات وبين المجموعة التي وصلناها بها والتي فيها نلفي حنًا آرنت تحاول اشتقاق نظرية في الحكم السياسي من النظرية الكانطيّة في الحكم الذوقي في كتابه: «**نقد ملكة الحكم**». وعلاوة على إعجابي بأثر حنّا آرنت ذاك الذي عبّرت عنه عديد المرات، فما جعلني أجنح إلى إدراج هذه الدراسة ضمن هذا السفر وفي هذا المكان إنّما هو قائم في المرجعيّة الكبرى لـ«فعل الحكم»، وهو العنوان الذي اختارته حنّا آرنت نفسها للجزء الثالث من ثلاثيتها العظيمة: «**التفكير والرغبة والحكم**»[18]، ذلك الجزء المحكوم مع اللأسف بأن يظل غير ناجز. وإنه لمن الأهميّة لمطمح هذا السفر الذي بين

18) ذكرت هذه الكلمات بالانجليزية Thinking, Willing, Judging.

أيدينا أن نذكر بأن فعل الحكم ليس محصورا في حرم المحاكم كما يمكن أن يوحي به عن خطإٍ إلحاحنا الخاص على أن نجعل من القضائي البؤرة المميّزة للقانوني. ولقد كان من المفيد أن يردنا العود إلى كانط صاحب «**النقد**» الثالث إلى بؤرة بحثنا في إشكالية «الحكم العاكس»، ذلك الذي يشمل عند كانط نفسه بالإضافة إلى الحكم الذوقي الحكم الغائي ومن خلاله كامل فلسفة التاريخ الكانطيّة. وهكذا نقدم الاقتراح المتمثل في أنّه سيكون بوسع نظرية العدالة أن يتم تناولها بجهد جديد بالذات ضمن إشكالية كانطية غاية الكانطية إن نحن حوّلنا زاوية الهجوم من «نقد العقل العملي» إلى «نقد ملكة الحكم».

VI

وبمعنى من المعاني فإنّما لهذا المسعى قد أوفت مجموعة الدراسات التي وضعناها تحت وجهة النظر الثالثة وقد تميّزت في كتابي: «**عين الذّات غيرا**» عن وجهة النظر الأدبياتيّة، وذلك تحت عنوان: «الحكمة العمليّة». وإنّي لمنتهز فرصة هذا الانتقال لأحذّر قرائي من حصر إضافتي في نقاش المشكل الأخلاقي ضمن التعارض بين المعالجة الغائية والمعالجة الأدبياتيّة. وإني لقائل بخلاف تلك النزعة الحاطّة من شأن الأمر بأنّ الدراستين المضمنتين في كتابي: «**عين الذّات غيرا**» (الدراسة السابعة والدراسة الثامنة) المخصصتين لمستوى الحكم الأخلاقي المحكوم بمحمول المحمود ومحمول الإلزامي لا تؤلفان في نظري سوى تمرينين يعدّان للمواجهة مع الأوضاع التي أصلها بـ« مأساة

العمل»، تلك المواجهة التي تشكل في نهاية الأمر شغلي الشاغل. وإنّما في هذا الطور يكون الوعي الأخلاقي مدعوّا في طوية الإنسان لوضع القرارات المتفرّدة التي أخذت في مناخ ريبة وصدامية حادّة. وقد خصصت الدراسة الحاسمة (الدراسة التاسعة) الموضوعة تحت علامة الحكمة العمليّة ببنية الحكم الأخلاقي وقد وضع وضعا متفردا، وقد عادت تحت هذه التسمية فضيلة الفرونوزيس[19] الأرسطيّة وأعيد تفسيرها من قبل هيدجير وجادامير. وستفوز هكذا الأطروحة المحملة آنفا ـ والتي حسبها لم يكن بوسع وجهة النظر الغائية على مستوى نظرية عامة للعدالة ـ ستفوز بتتمة لها في النظرية التي حسبها يهيء العادل في نهاية الأمر قرارا متفردا قد أخذ في مناخ صدام وريبة، ومع «الاقتناع الحميم» ينتهي مجرى البحث عن العدالة، وقد مهد له تمني العيش داخل مؤسسات عادلة وأكّدته قاعدة العدالة التي تضمن تجرّدها النزعة الشكليّة الإجرائيّة.

ولقد بات مسموحا لي الآن أن أقول إذا ما وجد تأملي الخاص حول العدل في المؤسسة القضائيّة مرجعيته المميّزة فإنّما بقدر ما يقر المرء فيه بوضوح ضرورة الوصول بفكرة العدل إلى المرحلة النهائيّة من المحاكمة، تلك التي يصدع فيها بالحق هنا والآن. ولكننا سنسقط في خطإ هو عكس خطإ مقصورية النزعة الشكلية إن لم نعتبر إشكالية تطبيق القيمة لا فحسب على أنها دنيا بل على أنها تافهة في نظر النظرية القانونيّة الجديرة بهذا الإسم. وبالفعل إنه لبوسع المرء أن يلفي نفسه قد انقاد إلى الحط المغلوط من الشأن

---

19) Phronesis الحكمة باللاتينيّة.

سواء بواسطة مفهوم ميكانيكي خاص هو مفهوم تطبيق المعيار على حالة من الحالات أو بواسطة مفهوم قد اقتضاه الحال هو مفهوم قرار الحكم. وتتمثّل مجمل الإشكالية تلك التي أجازف بوصفها بالحكمية في استكشاف المنطقة الوسطى حيث يتشكل الحكم في منتصف الطريق من الحجة، وقد أخضعت لمتطلبات المنطق والسفسطة وبرّرها الميل إلى الغواية والرغبة في إرهاب [الطرف المقابل]. وإنه لبوسع هذه المنطقة الوسطى أن تدعى بأسماء عديدة وذلك بحسب الاستراتيجيات المستخدمة: خطابية باعتبار أن الخطابة حسب التعريف الأرسطي تتمثل في تقديم «إجابة» على الجدل الذي فهم هو نفسه على أنه نظرية [تتعلق] باللاستدلالات المحتملة، وتأويلية باعتبار أن التأويل يقرن التطبيق بالفهم وبالتفسير، وشعرية باعتبار أنّ اختزال الحل المناسب للوضع المتفرد يتعلق بما ندعوه منذ كانط مخيلة مبدعة حتى نميّزها عن تلك التي هي مجرّد مخيلة ناسخة[20].

وإني لقائل اليوم بأن في الحكم العاكس، حكم «النقد» الثالث الكانطي، تجتمع الملامح الثلاثة التي تميزها ثلاثة فروع هي الاحتمال والإقرار (أو التطبيق) والتجديد. وسيؤول الأمر حينئذ متعلقًا بالنظرية[21] الثالثة لمفهوم العدل المبسوط في ثنايا دراسات هذا السفر ومتمثلا في أن معنى العدل الذي يحتفظ بتجذره في تمني حياة راضية ويجد صياغته العقلانية الأكثر تقشفا

---

20) انظر الفصل: «الخطابة والشعر والتأويل» في كتابي «القراءات الثانية» ص 479 ـ 493 ـ باريس 1992.

21) بمعنى théorème.

في الشكلية الإجرائية، في أن معنى العدل لا يصل إلى تمامه الملموس إلا في مرحلة تطبيق المعيار في إطارممارسة الحكم حسب الوضع.

وحول هذه القاعدة تتجمع معا الدراسات الأربع التي تؤلف مجموعة النصوص المجمعة ههنا. وإنّ النّظام المتبع داخل هذه المجموعة ليستجيب لانشغال مزودج، وهو ذلك الذي [يصلح] لتحديد الخصوصية الإبستمولوجية لفعل الحكم، وذلك الذي يتبع سريان الفعل في الزمن حتى تمامه.

وهكذا فنحن في المقالة الموسومة بـ«التأويل و/أو الاحتجاج»» نصل في إطار الدعوى القضائية مرحلة المفاوضات بالإشكالية التي قد وضعناها للتوّ في كنف الحكم العاكس. ونحن إنّما فعلا في مرحلة المفاوضات سنلفي بوضوح الاحتجاج الذي يغلب عليه منطق المحتمل يتواجه مع التأويل الذي تتفوق فيه قوّة المخيلة المجددة في توليد الحجج نفسه.

ومن هناك نمرّ في الدراسة الموالية إلى اللحظة التي ينطق فيها الكلام الصادع بالحق: إنها لحظة فعل الحكم بالمعنى المنزّل تنزيلا محدّدا للعبارة. وليس للحكم فحسب فحوى منطقي باعتباره فعل خطاب، وإنّما كذلك فحوى أخلاقي في الصورة التي تتجاوز فيها غائية فعل الحكم الأخيرة وقد تمثلت في مساهمتها في السلم المدني غائية الفعل القصيرة التي تضع حدّا لانعدام اليقين. ومهما كان رهان ذلك التأمل عظيما، ذلك الذي يقودنا إلى اعتباراتنا البدئية حول المواجهة بين السلم والحرب الدائرة عند نقطة التلاقي بين القانوني والسياسي، فإننا نأتي رغم ذلك التوقف عند حكم

السلم هذا، ذاك الذي يشكل نوعا ما طوباويّة الحق. وقد قصدت في دراستي الموسومة بـ« الجزاء ورد الاعتبار والعفو » أن أتابع مصير فعل الحكم اللاحق، وذلك في ما وراء التصريح بالحكم أي في تنفيذ العقاب. ولقد أردنا هكذا أن نؤكد أن تمني العيش في إطار مؤسسات عادلة وبصفة خاصة في إطار مؤسسات قضائيّة منصفة لن يُشْبَعَ إلا إذا لم يقتصر التطبيق على اعتبار حالة واحدة تحت معيار واحد، بل إن أكمل مسيرته لمتمثّلة في تطبيق العقاب نفسه. ولقد بدا لنا في نهاية الأمر أن فعل الحكم يكرم غائيته الأخيرة المتمثلة في دعم السلم المدنيّة، وذلك في إجراءات ردّ الحقوق التي تسمح للمذنب أن يعود إلى كامل أهليته القانونيّة وإلى ممارسة مواطنته.

ولقد وضعنا في الخاتمة المقالة الموسومة بـ« الضمير والقانون »، وذلك بسبب أن المفهومين المجموع بينهما في هذا العنوان يدلأن تباعا على الإشكاليتين الكبيرتين : إشكالية الذات وهي تسعى وراء هويتها الأخلاقيّة، وإشكالية المحمولات وقد سهرت على الوصف الأخلاقي للعمل الإنساني.

ولقد وضعنا عنوانا لمجموع الفصول هذا مجرّد النعت المُحَوّل إلى إسم ألا وهو العَدْل[22]. وتنطبق الكلمة على الشخوص والأعمال والمؤسسات. وبشأن سائرها يمكننا الحكم بأنها عادلة أو غير عادلة. ولكن من وجهة نظر أخرى تمت بصلة إلى مستوى يتشكل فيه فعل الحكم، فإن نفس المحمول يتوزع بكل يسر على

---

22) كلمة العدل كذلك باللغة العربية هي صفة مشبهة حوّلت إلى اسم أي إنها تترجم بكل دقة الصفة juste المحوّلة إلى اسم le juste. فنقول هذا رجل عَدْل أي عادل ولكنّنا سنعمد جريا وراء الشائع الذائع أن نترجم كلمة le juste بالعادل أو ما هو عادل حسب السياق (المترجم).

عدة معان. أما على المستوى الغائي [الذي يخص] تمنّي العيش الهانئ، فإنّ العدل لهو ملمح الصالح الراجع إلى الآخر، وعلى المستوى الأدبياتي [الخاص] بالإلزام فإن العدل ليتماهى مع القانون، غير أنه يبقى أن نسميّ باسم العدل، على مستوى الحكمة العملية، ذاك المستوى الذي يعرب فيه عن نفسه الحكم في موقف من المواقف. وإني لمقترح لهذا الجواب: العادل ليس حينئذ المحمود ولا القانوني وإنما المنصف، والمنصف إنما هو الصورة التي بها تتلبس فكرة العدل في أوضاع هي أوضاع انعدام اليقين والنزاع، وحتى نقول كل شيء، تحت نظام عادي أو خارق للعادة خاص بما هو مأسوي في العمل.

من صاحب الحق؟

إنّي لراغب في أن أبيّن أن مسألة الأصل القانوني: «من هو صاحب الحق؟» لا تتميّز في آخر التحليل عن مسألة الأصل الأخلاقي : من هو الجدير بالتقدير والاحترام؟ (وإني لمميّز لاحقا بين العبارتين). وإن مسألة الأصل الأخلاقي لتحيل بدورها على مسألة أخرى ذات طبيعة أنثروبولوجية: ما هي السمات الأساسيّة التي تجعل الذات (self, Selbest, ipse)[1] قادرة على التقدير والاحترام؟

وإن هذا المسعى الارتدادي الذي يقود من الحق إلى الأخلاق ومن الأخلاق إلى الأنثروبولوجيا ليدعو إلى التركيز كبداية على خصوصية السؤال: من؟ بالنسبة إلى السؤالين: ماذا؟ ولماذا؟ فإن السؤال: ماذا؟ يستدعي وصفا. أما السؤال: لماذا؟ فيستدعي تفسيرا، والسؤال: من؟ تماهيا. وإنّما على طبيعة هذه العملية الأخيرة المفترضة في سائر المناقشات الدائرة حول الهوية سواء كانت هوية خاصة بالأشخاص أو خاصة بالجماعات التاريخيّة، سأتوقف في القسم الأول من مساهمتي هذه. وفعلا فبفحص صور السؤال: من؟ الأساسيّة أكثر من غيرها وفحص الأجوبة على ذلك

1) الكلمات هي تباعا من اليمين إلى اليسار إسبانية فألمانية فإنجليزية.

السؤال نكون قد انقدنا إلى أن نضفي على مفهوم الراشد معناه الناجز. وسيكون حينئذ من شأن القسم الثاني أن يخوض تبعا لنسق تصاعدي في التوسطات الواقعة ما بين الأشخاص والمؤسسات تلك التي تُؤَمّنُ انتقال [الفرد] من راشد إلى صاحب حق كامل بقوة القانون يكون بمقدوره التعبير عن ذاته على المستوى الأخلاقي والقانوني والسياسي.

الراشد

سيكون مفهوم الرشد مركزيا في بحثي هذا. فهو يشكل في نظري المرجع الأخير للاحترام الأخلاقي والاعتراف بالإنسان على أنه صاحب حق. وإذا ما عزونا له مثل هذه الوظيفة فإنما بناء على علاقته الحميمة بمفهوم الهوية الشخصية أو الجماعيّة. إن الطريقة الأكثر مباشرة من غيرها التي تجلّي ذاك الرباط لتتمثّل في معالجة المزاعم التي تخص الهوية الشخصيّة أو الجماعيّة على أنها أجوبة على سلسلة من الأسئلة المقتضية لاسم الموصول: من؟ من هو الذي يتكلم؟ من أنجز هذا العمل أو ذاك؟ من هو المسؤول عن هذا الضرر أو عن هذا الأذى اللاحق بالغير؟

إن السؤال : من المتكلم؟ لهو بالتأكيد سؤال بدئي أكثر من أي سؤال آخر باعتبار أن باقي الأسئلة الأخرى تقتضي استعمال الكلام. ووحده ذاك القادر على أن يعيّن نفسه على أنه صاحب ملفوظاته يستطيع أن يقدم جوابا على هذا السؤال. وحصر هذه النقطة متعلق بتداولية الخطاب وقد أوضحته نظرية

السبيتش آكتز[2] ذائعة الصيت. كذلك لا بدّ من منح تلك التداولية امتدادا انعكاسيا بغية الصعود من تعدد أفعال التلفظ إلى الفعل الذي به يعيّن المتلفظ نفسه قطبا بذاته أو حتى نستعمل استعارة أخرى هوسرلية[3] بؤرة يشع منها عدد غير محدد من أفعال الخطاب.

ثم إنه بنفس الطريقة يطرح السؤال الثاني: في من؟، من هو صاحب مثل هذا الصنيع؟ إذن إنّ السؤال: ماذا؟ الذي اقترحناه فيما سلف ليوفي بجوابه عن طريق الوصف المقتضي لأفعال عمل، والسؤال: لماذا؟ عن طريق التفسير بالأسباب والبواعث. وإن مسألة نسبة عمل من الأعمال إلى أحد [القائمين] به لتنسب إلى نسق آخر، وهي تجيب على السؤال: من؟ وقد تحدث كل من ستراوسن وهارت[4] في هذا الصدد عن ascription[5]، وأنا أقول عَزْواً. إن التعرف على هوية الفاعل وبالتّالي عزو عمل إلى أحد [القائمين به] أو جزء من عمل ليمثل في الغالب عملية صعبة، وذلك مثلا حين نقصد أن نقدر درجة تورّط هذا الشخص أو ذاك في أحد المشاريع المعقدة التي تجمع بين فاعلين عدة. وهذا المشكل يطرح على الدوام على مستوى المعرفة التاريخية أو في مجرى الإجراءات القانونيّة التي ترمي إلى تعيين الفرد المسؤول تبينا متفرداً، ذاك

---

2) speech - acts أو أفعال الخطاب وقد تركناها بصورتها تلك لأنها وردت في غير اللغة الفرنسية، أي بالانجليزية.

3) نسبة إلى هوسرل Husserl.

4) Strawson et Hart.

5) تركنا هذه اللفظة بالفرنسية لأنها من المولدات وتعني لغويا الكتابة في مكان آخر ونسخ ما هو مكتوب أو في النهاية عزوه إلى جهة أخرى وبذلك تصبح الكلمة قريبة من معنى النسخ.

المسؤول الذي سيكون عند الاقتضاء مكرها على إصلاح ضرر أو على أن يقضي عقابا من أجل فعل جنائي أو إجرامي. وكما في حال الخطاب السابق فإن أهلية الفاعل الإنساني على أن يظهر نفسه على أنه مالك أفعاله له دلالة خطيرة فيما يخص العزو اللاحق للحقوق والواجبات أي أهلية التصرف وهو ما يدعى بالإنجليزية agency[6]. وللأسف فإن اللغة الفلسفيّة لهي في هذا المقام فقيرة أيّما فقر. فنحن إما مكتفون بالاستعارات، إذ الفاعل حسب أرسطو هو «أب» لأفعاله بمثل ما هو أب لأطفاله وهو إلى ذلك «سيد» عليها، وإما نحن عائدون إلى الاستعمال الأشد بدائية لفكرة العلة الفاعلة، وقد عادت نوعا ما هذه الفكرة بعد أن طردت من الفيزياء منذ جاليليه ونيوتن إلى مسقط رأسها ذاك المتمثل في السيطرة الممارسة على أعضائنا ومن خلالها على مجرى الأمور. وإن أهلية هذا التدخل ليفترضها مفهوم الإتمام الأخلاقي ـ القانوني، ذاك المطلوب بالنسبة إلى نسبة الحقوق والواجبات.

وسنخطو خطوة إضافيّة في سبيل اكتشاف مفهوم الراشد وذلك بإقرار المركّب السردي للهوية الشخصيّة والجماعيّة إلى جانب البعد الزمني للعمل واللغة نفسها. وإن فحص فكرة الهوية السرديّة لتتيح الفرصة للتمييز بين هوية الذات وهوية الأشياء. وهذه الأخيرة سيؤول أمرها في آخر التحليل إلى الاستقرار بل إلى ثبات البنية وقد أوضحتها الصياغة الجينية المتمثلة في الجسم الحيّ. أما الهوية السرديّة وقد تباينت معها فإنها تقبل بالتبدّل. وذاك الثبات

---

6) agency: تعني التوسط أو التدخل.

إنما هو ثبات شخوص الحكايات التي نحكيها. وهذه الشخوص تخضع إلى الحبكة في نفس الوقت الذي تخضع فيه لها الحكاية نفسها. وإن فكرة الهوية السردية لهي ذات أهمية قصوى للتحقيق في هوية الشعوب والأمم، إذ هي تحمل نفس السمة المسرحيّة والسرديّة التي غالبا ما نلفي أنفسنا على وشك خلطها بهوية ماهية من الماهيات أو بنية من البنى. وإن طارئات الحوادث لتسهم على مستوى تاريخ الشعوب كما على مستوى تاريخ الأفراد في إقامة الدلالة العامة للتاريخ المروي وإقامة دلالة أبطاله. وإن الاعتراف بذلك ليعني التخلص من رأي مسبق يخص الهوية التي تطالب بها الشعوب تحت سلطان الكبرياء والخوف والكراهية.

وسنصل إلى المرحلة الأخيرة حين تتشكل فكرة الراشد وذلك بإدخال محمولي الآداب والأخلاق المتصلين إما بفكرة الخير وإما بفكرة الإلزام (وإني سأحتفظ عن طواعية بنعت «الأدبي» للنوع الأول من المحمولين ونعت «الأخلاقي» للنوع الثاني. لكن مناقشة هذه النقطة لا تعنينا في هذا المقام). وإن هذين المحمولين لينطبقان بادئ ذي بدء على أعمال نحكم عليها بأنها صالحة وغير صالحة ونقدرها على أنها كذلك أو على أنها مسموح بها أو ممنوعة. وهما ينطبقان علاوة على ذلك عكسيًا على الفاعلين أنفسهم، أولئك الذين نعزو إليهم تلك الأعمال. وإنما ههنا تبلغ فكرة الراشد أقصى ما لها من دلالة، وسنكون نحن أنفسنا جديرين بالتقدير والاحترام باعتبارنا قادرين على تقدير أعمال الآخرين أو تقدير أعمالنا على أنّها صالحة أو طالحة، مسموح بها

أو ممنوعة. وإن الاتهام ليترتب عن التطبيق العكسي للمحمولين «صالح» و«إلزامي» على الفاعلين أنفسهم.

وإني لمضيف لملحوظتين إثنتين لهذه الاعتبارات. وهكذا ألفي نفسي راغبا بادئ ذي بدء في أن أشير إلى وجود صلة تستدعي اقتضاء متبادلا بين احترام الذات والتقدير الأدبي لما لنا من أعمال، ذينك اللذين يهدفان إلى تحقيق «الحياة الصالحة» (بالمعنى الأرسطيّ)، كما توجد صلة أخرى بين احترام الذات والتقدير الأخلاقي لنفس تلك الأعمال، وقد خضعت لاختبار شمولية مبادئ العمل (بالمعنى الكانطي). ومعا فإن تقدير الذات واحترامها ليعرّفان بُعْد الذات الأدبي وبعدها الأخلاقي باعتبارهما تميزان الإنسان بما هو محلّ اتهام أدبي - قانوني.

ثم إني أحب أن أقول إن تقدير الذات واحترامها لا ينضافان إلى أشكال التعيين الذاتي الموضحة آنفا فحسب، بل إنهما يحتويانها نوعا ما ويجملانها. وإنه لبمقدورنا أن نتساءل بأي اعتبار يمكننا أن نقدر أنفسنا وأن نحترمها؟ باعتبارنا بادئ ذي بدء قادرين على تعيين أنفسنا على أننا متكلمون بملفوظاتنا وقائمون بأعمالنا وأبطال للحكايات التي نقصها عن أنفسنا ورواة لها. وتنضاف إلى هذه الكفاءات تلك التي تتمثّل في تقويم أعمالنا بالعبارات «صالح» و«إلزامي». وإننا لنقدر أنفسنا بأنفسنا على أننا قادرون على تقدير أعمالنا الخاصة وإننا لنحترم أنفسنا في قدرتنا على الحكم بتجرد على تلك الأعمال. وإن تقدير الذات واحترامها ليتوجهان هكذا وعكسيًا إلى الراشد.

البنية الحواريّة والمؤسساتيّة لصاحب الحق

ما الذي ينقص الراشد الذي استعرضنا مستويات تكوّنه ليكون صاحب حق حقيقي؟ إنما تنقصه الشروط التي تحيّن صلاحياته. وهذه تحتاج في ذاتها إلى التوسط المتصل بين أشكال الغيرية القائمة بين الأفراد وبين الأشكال المؤسساتيّة القائمة بين الجمعيات لتصبح صلاحيات فعليّة تقابلها حقوق عينيّة. ولنأخذ في تدقيق الأمر. إنّه لمن المهم بالنسبة إلى الفلسفة السياسيّة وفلسفة الحق قبل أن نستخلص النتائج من هذا التأكيد الاتفاق على ما قد دعوناه أشكال الغيرية القائمة بين الأفراد والأشكال المؤسساتيّة الجمعياتيّة. وعلى البحث أن يتناول ليس فحسب ضرورة التوسط ذاك الذي بوسعنا أن ندعوه بصفة عامة توسط الآخر، وإنّما ضرورة انشطار الغيرية نفسها إلى غيرية قائمة بين الأفراد وأخرى مؤسساتيّة. وإنه لمن المغري بالنسبة إلى كل فلسفة حواريّة أن تقتصر على العلاقات مع الآخر، تلك التي عادة ما نضعها تحت شعار الحوار بيني «أنا» وبينك «أنت». ووحدها مثل هذه العلاقات تستحق أن تنعت بأنها علاقات بين الأفراد. ولكن سيظل ينقص هذه العلاقة الدائرة وجها لوجه علاقة أخرى مع طرف ثالث، تلك التي تبدو أصلية بمثل ما هي العلاقة مع المخاطب. وإن هذه النقطة لفي غاية الأهميّة، إذا ما حللنا المرور من فكرة الراشد إلى فكرة صاحب الحق الفعلي. ووحدها بالفعل تهب العلاقة بطرف ثالث وقد وضعت في خلفية العلاقة بالمخاطب قاعدة للتوسط المؤسساتي يتطلبها تشكّل صاحب حق فعلي وبعبارة أخرى تشكّلُ مواطن. والحال هذا، فإنّه بوسع هذه الضرورة المضاعفة - ضرورة التوسط بواسطة الغيرية بصفة عامة وضرورة التمييز بين الآخر

على أنه مخاطب والآخر على أنّه طرف ثالث ـ أن تثبّت على مستوى الأنثروبولوجيا الأساسيّة ذلك المستوى الذي على أساسه نحن مدعوّون إلى تدبّر فكرة الراشد.

وإنه ليمكننا البرهنة على كل مستوى على حدة من المستويات الأربعة التي وقفنا عليها تباعا على ضرورة تشكّل ثالوثي يحكم المرور من الأهلية إلى التنفيذ. ولنعد إلى المستوى الأول من تحليلنا الأنثروبولوجي لصاحب الأهلية على مستوى المتكلّم. وقد أكدنا بصفة أساسيّة على أهلية المتكلم على تعيين نفسه على أنه المتلفظ الوحيد بملفوظاته المتعدّدة. ولكننا تجاهلنا أنه في سياق التخاطب يكون بوسع صاحب الخطاب أن يتميّز ويعيّن نفسه بنفسه. وضمن هذا السياق يقابل المتكلِّمَ بضمير المتكلّم المفرد المتلقي بضمير المخاطب المفرد. وإن التلفّظ لهو بالتالي وعلى الأقل ظاهرة ثنائيّة القطب تصل بين «الأنا» وبين «الأنت» اللذين بوسعهما أن يتبادلا المواقع دون أن يكف الأشخاص عن أن يكونوا غير قابلين ليحلوا محل بعضهم البعض. إن التحكم في الضمائر لن يكون تامّا مادامت قواعد ذلك التبادل ليست مفهومة تمام الفهم. وإن التحكم التام ليسهم بالطريقة التالية في ظهور صاحب الحق: مثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يعيّن نفسه باعتباره «أنا» وذلك حين يتكلم. إن عبارة «مثلي أنا نفسي» تشي باعتراف الآخر على أنه مساوٍ لي وذلك بعبارات الحقوق والواجبات. وبعد أن نكون قلنا هذا، سنلفي في الحال أن هذا التحليل الذي ظهر فيه الآخر على أنه

«أنت» فحسب يظل منقوصا. وليس فحسب لأن «هو» و«هي» سيظلان ناقصين في ثالوث الضمائر («هو» ذلك الذي نتحدث عنه و«هي» تلك التي نتحدث عنها) بل سنفتقر إلى الرجوع إلى مؤسّسة اللغة ذاتها التي في كنفها تتأطر علاقة الحوار القائمة بين الأشخاص. وبهذا المعنى فإن «هو» و«هي» ليمثلان المؤسسة باعتبارها تشمل سائر المتكلمين المنتسبين إلى نفس اللغة الفطريّة، أولئك الذين لا يعرفون بعضهم البعض ولا يرتبطون فيما بينهم إلا بذاك الاعتراف بالقواعد المشتركة التي تميز لغة عن أخرى. والحال هذا، فإن ذاك الاعتراف لا يردّ إلى مجرّد اتباع نفس القواعد من قبل الجميع ولكنه يشتمل على الثقة التي يضعها كل واحد في «قاعدة النزاهة» تلك التي بدونها يصبح التبادل اللغوي من المحال. وإنني أرتقب أن كل واحد يعني ما يقول. «يدرك ما يقوله هو أو هي»[7]. وإن هذه الثقة لتؤسس الخطاب العمومي على قاعدة ائتمانية يظهر فيها الآخر على أنه طرف وليس فحسب على أنه أنت. إنّ هذه القاعدة الائتمانية لتشكل بحقّ أكثر من علاقة بين الأفراد. إنّها الشرط المؤسساتي لكل علاقة تقوم بين الأفراد.

وسنلفي ثانية نفس العلاقة الثالوثيّة: المتكلم / المخاطب / الغائب، وذلك على الصعيد الذي ميزناه بالسؤال: من الفاعل؟ من صاحب هذا العمل؟ وإن الأهلية [التي تخوّل للواحد] تعيين نفسه باعتباره صاحب أعماله الخاصة لتندرج بالفعل في سياق من

---

7) هذه العبارة جاءت بالإنجليزية: «means what he/she says».

التفاعل فيه يَمْثُلُ الآخر باعتباره خصيما لي أو مُسَاعدًا ضمن علاقات تراوح بين الصدام والتفاعل. ولكن ثمّة العديد من «الآخرين» الذين هم مورطون في كل مشروع. وكل فاعل مرتبط بهؤلاء «الآخرين» بواسطة منظومات اجتماعيّة من مختلف الأصناف. ويمكنني جريا وراء جان ـ مارك فَرّي[8] أن أدعو بعبارة «مراتب التعرّف» التنظيمات الكبيرة التي تنظّم التفاعل في بنى، وهي المنظومات التقنية والمنظومات النقديّة والجبائية والمنظومات القانونيّة والمنظومات البيروقراطيّة والمنظومات البيداغوجية والمنظومات العلمية والمنظومات التوسطيّة وغيرها. وقد اندرجت بادئ ذي بدء المنظومة الديمقراطيّة في باقي «مراتب التعرّف» على أنها واحدة من تلك المنظومات (وسنعود لاحقا إلى هذه النقطة التي بوسعها أن تتسبّب في مفارقة). فأن يكون التعرف رهان ذاك التنظيم فذلك ما لا بد أن يُسْتحضر ضد ذاك التجريد المنهجي الذي منه يقع إقصاء مراعاة المبادرات والتدخلات التي عن طريقها يضع الأفراد أنفسهم في مواجهة تلك المنظومات. وبخلاف ذلك، فأن يكون تنظيم المنظومات الاجتماعيّة التوسط الاضطراري للتعرّف، فذلك ما لا بدّ من تأكيده ضد نزعة مشاعيّة ذات توجه فردي تحلم بإعادة بناء العلاقة السياسيّة على نمط العلاقة القائمة بين الأشخاص، تلك العلاقة التي تفصح عنها الصداقة والحب.

---

8) Jean-Marc Ferry.

وإنه لبوسع المرء أن يشك في أن الهوية السرديّة تنطوي على نفس البنية الثلاثيّة مثل الحديث ومثل العمل. ليس ثمة من الأمر شيء. إن سِيَر الحياة لمتداخلة الواحدة في الأخرى إلى حدّ أن القصّة التي يصنعها الواحد أو يتلقاها عن حياته الخاصة تصبح جزءا من قصص أخرى هي قصص الآخرين. ويمكننا حينئذ أن نعتبر أنّ الأمم والشعوب والطبقات والجماعات من كل صنف مؤسسات تعرف نفسها كل واحدة لذاتها والواحدة في الأخرى بهويتها السرديّة. وبهذا المعنى يمكن أن يعتبر التاريخ نفسه بمعنى التاريخ الرسمي مؤسسة مجعولة لإظهار البعد الزمني لمراتب التعرف التي وضحناها وللحفاظ عليه.

وإننا الآن نلتقي بالمستوى الأدبي الخالص لتقدير الذات. ولقد أكّدنا على مساهمته في تكوين الراشد، ذاك القادر على الاتهام الأدبي - القانوني. إنّه الطابع البيشخصي[9] للمسؤولية وقد فهمت هذا المعنى المفروض منه. ومثال التعهد ليبينه لنا تبيينا. فالآخر يتورّط فيه بطرق عدة وذلك باعتباره مستفيدا أو شاهدا أو قاضيا أو باعتباره بصفة أكثر جوهريّة ذلك الذي، إذ عَوَّل عليّ وعلى قدرتي على الإيفاء بتعهدي، يدعوني إلى تحمل المسؤولية، ذاك الذي يجعلني مسؤولا. ففي بنية الثقة تلك تندرج العلاقات الاجتماعيّة المقامة على العقود والعهود من كل نوع، تلك التي تمنح بنية قانونيّة لتبادل الوعود. فأن تراعى العهود فإنما هو مبدأ يشكل قاعدة للعرفان تتجاوز وضع المواجهة وجها لوجه [الذي

---

9) البيشخصي: أي بين الاشخاص أو الافراد (interpersonnel).

يفترضه] الوعد الذي يأخذه شخص على نفسه إزاء شخص آخر. إن هذه القاعدة لتشمل أيّا يعيش تحت نفس القوانين وتشمل، وقد تعلّق الأمر بالقانون الدولي أو الإنساني، الإنسانيّة جمعاء. إن المواجهة ليست قائمة فيك أنت ولكن في الطرف الثالث الذي يدلّ عليه بصفة لافتة للنظر الضمير chacun[10] وهو ضمير مبهم غير أنه ليس مجهولا.

ولقد وصلنا بعد إلى النقطة التي يبدو فيها ما هو سياسي على أنه الوسط الذي تتحقق فيه بأفضل ما يمكن بعض الإمكانيات البشريّة. وإن الوسائل التي يمارس بها [ما هو سياسي] تلك الوظيفة لتتمثل بادئ ذي بدء في إقامة ما تدعوه حنّا آرنت «فضاءً عَلَنيًّا للظهور». والعبارة تواصل معنى ينحدر من التنوير وهو معنى «الشيوع للكافة»، بمعنى أن نستوفي دون إعاقة أو رياء كامل شبكة التبعيات التي في داخلها تبسط كل سيرة بشرية تاريخها القصير. وإن فكرة الفضاء العلني لتعبّر بادئ ذي بدء عن شرط التعدد الناتج عن مدّ العلاقات القائمة بين البشر لتشمل سائر أولئك الذين تجعلهم المواجهة بين الأنا والأنت في الخارج باعتبارهم طرفا ثالثا. وشرط التعدد هذا سيميّز بدوره إرادة الحياة معا لدى جماعة تاريخيّة - شعبا أو أمّة أو جهة أو طبقة إلخ - تلك الإرادة التي لا تقصر بدورها على العلاقات القائمة بين الأشخاص. ولإرادة العيش معا هذه منحت المؤسسة السياسيّة بنية متميزة عن سائر المنظومات الموضوعة أعلاه على أنها «مراتب تعرّف». ومع

---

10) هذا الضمير يعني كل واحد.

حنّا آرنت كذلك سندعو «سلطة» القوّة المشتركة التي تنتج عن إرادة العيش معا، تلك التي لا توجد إلا ما بقيت [تلك السلطة] فعلية مثلما تُقدِّم تجارب الهزيمة المرعبة التي انحل فيها الرباط دليلا سلبيا. وكما تدل الكلمة فإن السلطة المحلّلة آنفا في تواصل مع السلطة التي بها ميّزنا الراشد. وفي المقابل فإنّها تفتح لصرح السلطات هذا احتمال الديمومة والاستقرار، وبصفة أعمق ترسم أفقا للسلم العموميّة التي يفهم على أنّها هدوء في النظام.

وإنه لمن الممكن الآن طرح السؤال المتمثل في معرفة أي القيم الأدبيّة الخصوصيّة تتبع هذا المستوى السياسي الخالص للمؤسسة. ويمكننا الجواب على ذلك دون تردد: العدالة. ولقد كتب روولز قائلا في أول كتابه «**نظرية العدالة**»: «إن العدالة لهي أولى فضائل المؤسسات الاجتماعيّة مثل الحقيقة بالنسبة إلى أنساق الفكر». والحال هذا، ما هو الأمر الذي يقابل العدالة؟ ليس أنت المخاطب المتماهي مع وجهك، وإنما كل واحد باعتباره طرفا ثالثا. «لكل واحد ما له»، إنما هذا هو شعارها. وتطبيق قاعدة العدالة على التفاعلات الإنسانيّة يفترض أن يكون بإمكاننا أن نعتبر المجتمع منظومة توزيع شاسعة بمعنى تقسيم الأدوار والأعباء والمهام أي ما يتجاوز مجرد القيم السلعيّة على المستوى الاقتصادي. إن العدالة من وجهة النظر هذه لتحظى بنفس المدلول الذي تحظى به «مراتب التعرّف» التي تحدثنا عنها آنفا.

ولن انخرط ههنا في مناقشة مبدإ العدالة أو مبادئها تلك التي ستبعدني عمّا أنا آخذ فيه. بل إنني سأتمسك بالمسألة التي كانت مبدأ الانطلاق بالنسبة إلى هذا المبحث: من هو صاحب الحق؟

لقد هيأنا بعد جوابين. فقلنا بادئ ذي بدء بأن صاحب الحق هو نفسه جدير بالاحترام وأن هذا يلقى تعريفه على المستوى الأنثروبولوجي في تعديد الأهليات التي تثبتها الأجوبة التي أجبنا بها على سلسلة من الأسئلة (بداية من السؤال]: فيم؟ ووصولا إلى أوجها في السؤال: لمن يعزى العمل الإنساني؟ وبعد ذلك قدّمنا جوابا ثانيا تظل حسبها تلك الأهليات ضمنية بل مجهضة أو مكبوتة. وذلك في غياب توسطات تقوم بين الأشخاص وأخرى تقوم بين المؤسسات. والدولة مدرجة بين هذه [التوسطات] الأخيرة في منزلة باتت إشكالية.

إن الجواب الأول يعطي الحق إلى نوع من السنة الليبرالية التي حسبها يسبق الفرد الدولة. وإن الحقوق الموصولة بالأهليات والإمكانات التي ذكرناها تمثّل بالفعل حقوق الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة، أي الحقوق المترابطة بالإنسان باعتباره إنسانا وليس باعتباره عضوا من أعضاء إحدى الجماعات السياسيّة المحمولة على أنها مصدر للحقوق الوضعيّة. وبالمقابل فإن تأويل الليبرالية المغرق في الفرديّة لخاطئ بما أنه يتجاهل المرحلة الأنثروبولوجيّة للقدرة على القول والقدرة على الفعل والقدرة على الحكاية والقدرة على الاتهام، وقصارى القول فإنّه يتجاهل مرحلة «أنا قادر» الأساسيّة والمتعدّدة، مرحلة الإنسان الفاعل والمكابد، ويزعم أنه ذاهب مباشرة إلى تحقيق الأفراد الفعلي لذواتهم، أولئك الأفراد الذين بوسعنا أن نسلّم بأنهم معاصرون للحق الوضعي للدول. وختاماً نرى أهميّة التفريق بين القدرة والتحقيق، وهو تفريق قائم بين مفهومين للّيبيرالية. فحسب أحدهما ذاك الذي يجد في

التقليد المأثور عن «العقد الاجتماعي» تعبيره الأمثل، فإنّ الفرد لهو بَعْدُ صاحب حق كامل قبل دخوله في العلاقة التعاقديّة، وهو يتنازل عن حقوق له فعلية ندعوها حينئذ حقوقا فطرية في مقابل إمّا سلامته كما الأمر عند هوبز، وإمّا الكياسة أو المواطنة كما الشأن عند روسو أو كانط. ويكون في نفس الوقت ضمه إلى أفراد آخرين داخل هيئة سياسية غير محقق وقابل للنقض. وليس الأمر هو نفسه بالنسبة إلى التأويل الثاني لليبرالية السياسية ذاك الذي هو موقع اختياري. وبدون التوسط المؤسساتي فإن الفرد ليس بوسعه أن يكون غير مشروع إنسان، وانتسابه إلى هيئة سياسية ضروري له حتى ينفتح باعتباره إنسانا. وبذلك المعنى فإنّ [ذلك التوسط المؤسساتي] ليس جديرا بالنقض. بل بالعكس [إذ] المواطن المنحدر من ذاك التوسط ليس بوسعه إلا أن يتمنى أن ينعم سائر الناس مثله بذلك التوسط السياسي الذي - متى انضاف إلى الشروط الضروريّة المتعلقة بالأنثروبولوجيا الفلسفيّة - يصبح كافيا لانتقال الإنسان من راشد إلى مواطن حقيقي.

مفهوم المسؤولية

بحث في التحليل الدّلالي

إنّ الدراسة(*) التي أقدّمها محدودة الطموح، وقد سمّيتها: «بحث في التحليل الدّلالي» أو بالأحرى «في الدلالة المفهوميّة» بالمعنى الذي يعطيه R. Koselleck لهذا المصطلح في ميداني التاريخ والمعرفة التاريخيّة. وسبب هذا البحث ضربٌ من الحيرة التي أوقعني فيها فحص سياقات الاستعمال المعاصرة لمصطلح المسؤولية. فمن جهة، يبدو المفهوم مستمرّ الثبات في استخدامه القانوني الكلاسيكي: ففي القانون المدني تعرّف المسؤولية بإلزام الإنسان بجبْر الضرر الذي سبّبه بخطئه وضمن حالات يحدّدها القانون، وفي القانون الجزائي تعرّف بإلزام الانسان بتحمّل العقاب. ويمكننا هنا أن نلاحظ المكانة المعطاة لفكرة الإلزام: الإلزام بجبْر الضرر أو بتحمّل العقاب. وكل من يخضع لهذين الإلزامين هو مسؤول. كل هذا يبدو واضحا بما فيه الكفاية. ولكن من جهة أخرى، بل من جهات متعدّدة أخرى، يقتحم الشّواش الساحة المفهوميّة. فأوّلا، نُفاجأ بأنّ اصطلاحا على هذا النحو من الصرامة

---

*) هذا النص يكوّن مجموعا بمقالين كانا قد نشرا في Esprit : «العادل بين الشرعي والطيّب» (سبتمبر 1991) و«فعل الحكم (القضائي)» (جويلية 1992).

في المستوى القانوني، حديث الأصل جدًا، وبدون أثر ظاهر في المأثور الفلسفي. ثمّ يزعجنا توالد استعمالات المصطلح وتشتّتها في استخدامه الدارج، وهذا خارج فعلا عن الحدود التي رسمها استخدامه القانوني. إن الصفة «مسؤول» تجرّ وراءها كمًّا متنوعا من المفعولات: أنت مسؤول عن تبعات أفعالك، ولكنّك مسؤول أيضا عن التبعات الأخرى في صورة ما إذا اقتُرِفتْ على عاتقك أو بعهدتك. وأنت مسؤول، عند الاقتضاء، خارج هذا النطاق، وفي أقصى الحالات أنت مسؤول عن كل شيء وعن كل الناس. ولم تغب، في هذه الاستعمالات المتفشيّة، الإشارة إلى الإلزام. فقد صار يعني الإلزام بالقيام ببعض الواجبات وبالاضطلاع ببعض الأعباء وبالوفاء ببعض التعهدات. هو، بإيجاز إلزام بما يتجاوز نطاق الجَبْر والعقوبة. إن هذا الطفح على درجة من الإلحاح، حتى أن المصطلح يفرض نفسه اليوم - تحت هذا المدلول - في الفلسفة الاخلاقيّة، إلى درجة أنه يملأ كل الميدان ويصبح «مبدأ» مع Hans Jonas وإلى حدّ بعيد مع Emmanuel Lévinas. إن التشظّي يتواصل على كلّ الجهات لفائدة تمثّل جُزافٍ يشجعه تعدّد دلالات الفعل «أجاب» ليس فقط أجاب عن (بمعني أنه مسؤول عن) بل استجاب (لسؤال، دعوة، أمر إلخ...). ولكن ليس هذا كلّ شيء. ففي المستوى القانوني الدقيق، علاوة على امتداد المدلولات الواردة في التعريف الذي ذكّرنا به أعلاه والقاصد بالخصوص مسؤولية فعل الغير أو فعل الشيء الذي يخصّنا، وهو امتداد لميدان التطبيق أكثر مما هو على مستوى الدّلالة، تتعرّض فكرة المسؤوليّة القانونيّة إلى منافسة مفاهيم مضادّة، أكثر حداثة من المفهوم الموضوع للدرس. وقد قامت Mireille Delmas-Marty بدراستها بصفة سريعة في بداية

كتابها: من أجل حق مشترك Pour un droit commun سواء تعلّق ذلك بالخطورة أو المخاطر، أو التكافل[1]. هذا هو وضع المجالات: من ناحية، هناك صرامة التحديد القانوني منذ بداية القرن التاسع عشر، ومن ناحية ثانية هناك غياب أسلاف فلسفية تحت نفس الاسم وانفجار وتحوّل لمركز الثقل إلى مستوى الفلسفة الاخلاقيّة ومزاحمة نشيطة من مفاهيم تجريبية للوظيفة البنائية الممارسة حتى الآن بواسطة مفهوم المسؤولية حسب تحديده الدقيق بالإلزام بالجبر والإلزام بتحمّل العقوبة.

وإزاء هذه الوضعيّة، أقترح المخطط التّالي: في جزء أول سأبحث قَبْلاً في سلف المفهوم القانوني الكلاسيكي للمسؤولية، أي المفهوم المؤسس، وهو كما سنرى متبوّئ مكانة في الفلسفة الأخلاقيّة تحت اسم مغاير لاسم المسؤولية. ثم في جزء ثان نعرض لاحقا، من المفهوم القانوني الكلاسيكي، التسلسلات والاشتقاقات بل والانزياحات التي أدت إلى تحوّلات المعنى المذكورة أعلاه في الاستخدام الشائع لمصطلح المسؤولية، وكذلك المنافسات الحامية التي جدّت على المستوى القانوني الدقيق من قِبَلِ مُنافسَاتٍ أحدث. وتتمثل المسألة في معرفة إلى أي حدّ أمكن لتاريخ مفهوم المسؤولية المعاصر، وهو تاريخ مشوش ظاهريا، أن يصبح معقولا بفعل التسلسل الدلالي المرسوم قَبْلاً في الجزء الأول.

1) انظر: Mireille Delmas - Marty, *Pour un droit commun*, Paris, le Seuil, 1994.

بين الإدانة والمكافأة

إن الفكرة الرئيسية لهذا التوضيح القَبْلي هي التالية: إنه خارج الحقل الدلالي للفعل «ج و ب» سواء تعلق الأمر بأجاب بـ(سُئِلَ عن..) أو استجاب، ينبغي أن نبحث عن المفهوم المؤسّس، أعني في الحقل الدلالي للفعل «أدان». ففي الإدانة تكمن علاقة بدائيّة بالإلزام، لا يمثل منه الإلزام بجبر الضرر أو بقضاء العقوبة إلا نتيجة طبيعيّة أو تميمة يمكننا أن نضعها تحت اللفظ العامّ «المكافأة» (أو، في مصطلحات نظريّة أفعال الخطاب، في مقولة «القضائيات»).

إن المصطلح «إدانة» معروف جيّدا في زمن لم يكن فيه لمصطلح المسؤولية استخدام معترف به خارج النظريّة السياسية حيث يتعلّق الأمر بمسؤوليّة الملك أمام البرلمان البريطانيّ. صحيح أنّ الإشارة إلى هذا الاستعمال خارج الحقل القانوني ليست بلا أهمية بما أنه تظهر فيها فكرة تقديم الحساب، وهي فكرة سنرى موقعها من البنية المفهومية للإدانة. هذا الاستعمال المتاخم للمصطلح مسؤولية أمكنه أن يؤدّي دورا في التطور الذي قاد مفهوم المسؤولية بمعناه القانوني، إلى أن يتماهى مع المعنى الأخلاقي للإدانة، ولكن ليس لهذه الدرجة. إذ ينبغي أولا أن نحصر مفهوم الإدانة في بنيته الدقيقة قبل أن نؤوِّل التداول بين الإدانة والمكافأة.

يقول أحسن معاجمنا: أدان أي نسب إلى شخص ما عملا منكَرا أو خطأ أي عملا يقابل قبل كل شيء إلزاما أو تحجيرا خَرَقَهُ هذا العمل. وهذا التعريف المطروح يفيد كيف أنّه، انطلاقا من

الالزام بعمل أو منعه، وبواسطة المخالفة أوّلا ثم الاستنكار، يقود حكم الإدانة إلى حكم الجزاء بصفته إلزاما بالجبْر أو بقضاء العقوبة. إلا أن هذه الحركة التي توجّه حكم الإدانة نحو حكم الجزاء ينبغي ألاّ تنسينا الحركة المعاكسة التي ترجعنا من الجزاء إلى نسبة الفعل إلى صاحبه. هناك تكمن النواة الصلبة للإدانة ويذكر المعجم Le Robert في هذا نصّا هاما يرجع إلى سنة 1771 (Dictionnaire de Trévoux):

إدانة شخص ما بفعل هي تحميله إياه كَمَا يُحَمَّلُه فاعله الحقيقي واحتسابه عليه - إن جاز القول - وجعله مسؤولا عنه.

هذا التعريف جدير بالملاحظة بما أنه يُظهر بوضوح الاشتقاق الذي يؤدّي من حمّل (attribuer) إلى: استنكر rétribuer. لنُلحَّ على هذا: تحميل شخص عملا كما يحمّله فاعله الحقيقيّ. ولاَ ينبغي أبدا التغافل عن هذا الاستناد إلى الفاعل l'agent، ولكن ليس هذا الشّيء الوحيد الجدير بالملاحظة: فمجاز الحساب compte «احتساب [الفعل] - إن جاز القول - عليه» هامّ بصفه استثنائيّة[2]. إنّه ليس قط خارجيّا عن حكم الإدانة بما أن الفعل اللاتيني putare يتضمن «حساب» comput موحيا بفكرة محاسبة أخلاقيّة غريبة للجدارة والعجز، كما في كتاب حسابات ذي مدخلين:

---

2) الجدير بالملاحظة أن اللغات الموسومة مثل الفرنسية بالاستعمال اللاّتيني للَفْظَيْ: putare و imputatio تبقى محكومةً بمجاز «الحساب» compte. كَأَنْ نجد في الألمانية لفظ: Zurechnung وفي الانقليزية لفظ accountability ويقدّم لنا معجم أكسفورد الانجليزي Oxford English Dictionary هذا التعريف للفظ accountable (القابل للربط):

(ligabilis, that can be bound) to be called to account, or to answer to responsabilities and conduct; answerable, responsible.

وإن التسلسل من accountable إلى responsible يبقى محفوظا في تعريف هذا المصطلح الأخير:

Responsible: morally accountable for one's own action: capable for rational conduct.

المداخيل والنفقات، الاعتمادات والديون، قصد نوع من الموازنة الإيجابيّة أو السلبيّة (ويُشبه السليل الأخير لهذا المجاز الدفتر الماديّ والمقروء بوضوح لسائق السيارة الفرنسي!). وتوحي هذه المحاسبة الخاصة جدا بدورها بفكرة نوع من الملف الاخلاقي، نوع منّ record كما يقال في الانقليزية، بديوان لتسجيل الديون وربما الاستحقاقات (وهنا تشبه درجنا القانوني الذي يشد فكرة هذا الملفّ الغريب!). وهكذا نرجع إلى الصور شبه الميثية إلى سجلّ الديون الأكبر: سجلّ الحياة والموت. هذا الاستعمال المجازي لملفّ ـ موازنة يبدو مستترا تحت فكرة عرض الحساب وهي فكرة مبتذلة ظاهريا، وتحت فكرة ظاهريا أكثر ابتذالا هي فكرة عرض الحساب بمعنى التقرير والإخبار في نهاية ضرب من القراءة لهذا الملف ـ الموازنة الغريب[3].

وإنه على خلفية هذه الصيغة للغة المألوفة، التي ما تزال ثريّة بمجاز الحساب compte ينبغي إعادة محاولات التثبيت المفهومي للادانة.

وبهذا الصدد تقدّم لنا النظريّة اللاهوتيّة عند المصلحين توضيحا: فالفكرة الأساسيّة ليست تحميل فاعل خطأ فضلا عن فضيلة، وإنما هي التحميل المجانيّ لفضائل المسيح، تلك الفضائل التي اكتسبها على الصليب، إلى الآثم الذي يُسلّم إيمانه بهذه التضحية. وهكذا يذوب لفظ الإدانة المرتبط باللفظ الإغريقي

3) حتى منتصف القرن التاسع عشر أمكن للفعل imputer أن يستعمل «إلى حدّ بعيد» بمعنى نسبة شيء محمود أو ملائم إلى شخص. بل يمكن أن تقع هذه النسبة دون فكرة إنكار ولا مدح، كأن ينسب تاليف إلى مؤلف مفترض. ومنها التعبير: نسب إليه جريمة / أو بالاتهام أي بالخطإ. والاستخدام اللاهوتي للفظ الذي تنسب بمقتضاه فضائل المسيح إلى الإنسان، وتحسب للانسان، يؤكد هذا.

logizesthai في العهد الجديد عبر اللفظ اللاتيني imputare في فضاء جذب نظريّة التبرير بواسطة الإيمان. ويتمثل الأساس الجوهري لهذه النظرية في فضائل المسيح الموهوبة justitia aliena مستقلّة عن فضائل المذنب الخاصة. والحقّ أنّه ينبغي الرجوع إلى ما وراء لوثر، إلى اسمانية Ockham وإلى مذهب J. Duns Scot، مذهب القبول الإلهي acceptio divina، بل أبعد من ذلك ينبغي وصل تأويل القديس بولس لإيمان ابراهيم (سفر التكوين 6,15): «فآمن ابراهيم بالله فحُسب له برّاً» (رسالة إلى أهل روما 3: 28 4: 9,3 22 ـ رسالة إلى الغالاطيين 6,3).

طيلة هذه الفترة ما قبل التاريخية لمفهوم الإدانة: يقع التشديد على الطريقة التي «يقبل» بها اللّه المذنب باسم «عدالته المطلقة»، وبهذه الطريقة أُلقي مفهوم الإدانه على الساحة المفهوميّة بمناسبة الخصومات اللاهوتية في القرن السادس عشر، إذ كانت حركة الإصلاح المضاد في الكنيسة الكاتوليكية ترفض المذهب اللوثري في التقرير انطلاقا من نسبة العدل المسيحي sola imputatione justitiae Christi. وفي نسق فكري مقارب لا ينبغي إغفال المكانة التي احتلّتها مسألة الإدانة بالشرّ في نطاق محاولات علم الألوهية. ورغم هذا انتقدت مسألة معرفة ما يدين به المعنى القانوني للإدانة لهذا السياق اللاهوتي. إن التركيز على القدرة (Fähigkeit) في فكرة الإدانة / الاستنكار: imputativitas المترجمة إلى الألمانية بـimputabilität ثم بـZurechnungsfähigkeit فضلا عن Schuldfähigkeit توحي باللجوء إلى المفهوم الأرسطي للاستعداد الطبيعي في توجّه فكري معاكس ظاهريا للمذهب

البرّاني (forinsique) (بمعنى الآتي من خارج) لنظرية التبرير عند لوثر. وليس من غير المعقول اعتبار الحق الطبيعي العامّ مصدرا ليس مستقلاّ عن المصدر اللاهوتي فحسب، بل معاديا له. إنه مع Pufendorf وقع التركيز أساسا على «قدرة» الفاعل وليس على «عدالة الله المطلقة»[4].

تمثّل فكرة قابلية الإدانة هذه، بمعنى «القدرة على تحمّل الإدانة» (الأخلاقيّة والقانونيّة) مفتاحا ضروريا لفهم الاهتمام اللاحق عند كانط من أجل الحفاظ على الوصل المزدوج الكوسمولوجي والأدبياتي (الذي ما تزال اللغة المألوفة تحمل بصماته كما رأينا) للاصطلاح «إدانة» بصفته حكما بتحميل شخص ما تبعات فعل منكر كما يحمّل فاعله الحقيقي. وقوة فكرة الإدانة عند كانط نفسه تتمثّل في اقتران فكرتين أكثر بدائيّة وهما: تحميل فاعل تبعة فعل والوصف الأخلاقي لهذا الفعل وهو عادة سيّءٌ. ويحدد كتاب «**ميتافيزيقا الأخلاق**» الـZurechnung (imputatio) بالمعنى الأخلاقي كـ«حكم» بمقتضاه يُعتبر شخص ما الـUrheber (الفاعل) (causa libera) لفعل (Handlung) يصبح مُنْذُئذٍ صنيعا ويقع تحت طائلة القوانين» (AK, A, 6,227). وهذا التعريفَ يتكرر دون تغيير في كتاب فقه القانون.

---

4) في ما يخصّ كل هذا انظر:

Ritter; art. Imputation (Zurechnung) p.274-277. Pufendorf (De jure naturae et gentium, Lund, 1672)

وفيما يخص

انظر: Simone Goyard-Fabre, Pufendorf et le droit naturel, Paris P.U.F 1994.

وانظر بالخصوص الصفحات المتعلقة بنظرية: «الكائنات المعنوية» (entia moralia) وبقدرتها على التاسيس وعلى فرض الضرائب (imposition) وبالعلاقة بالادانة النّاتجة عن هذه القدرة ص ص 51-56.

الصنيع [Tat] هو فعل مادام هذا الفعل معتبرا تحت طائلة قوانين الإلزام وبالنتيجة مادامت الذات الفاعلة له معتبرة من حيث حرية إرادتها. والفاعل يعتبر بمثل هذا العمل محدثا [Urheber] للأثر [Wirkung]. هذا الأثر مثل الفعل نفسه يمكن أن يُحمل عليه في صورة معرفة مسبقة بالقانون الذي بمقتضاه ينطبق الإلزام على كلّ واحد من هذه الأمور... والشخص هو هذه الذات التي تحتمل أفعالها الإدانة. والشيء هو ما لا يحتمل أيّة إدانة[5].

ولكن إذا أردنا أن نصل إلى المستوى الجذري لهذا التركيب الكوسمولوجي - الأدبيّاتي لفكرتي الإدانة وقابلية الإدانة عند كانط، لا ينبغي أن نبدأ بكتاب «**ميتافيزيقا الأخلاق**» ولا بـ«**نقد العقل العملي**» فضلا عن «**فقه القانون**» بل بكتاب «**نقد العقل المحض**» قاصدين رأسا «النقيضة الكوسمولوجية» الثالثة من «الجدلية المفارقة» حيث تتنزل فكرة الإدانة في وضعية ارتيابيّة لن تخرج منها حقيقة.

ومقدمات النقيضة معروفة. القضية:

ليست السببية حسب قوانين الطبيعة هي الوحيدة التي تتفرع عنها ظواهر العالم في مجموعها، فينبغي، لكي نفسرها، أن نقرّ كذلك بالسببية بواسطة الحرية.

النقيضة:

لا توجد حريّة بل يقع كل شيء في العالم حسب قوانين الطبيعة.

---

5) انظر:

Kant, *Doctrine du droit* «Introduction générale», trad. Philonenko, Paris, Ed. Vrin, 1971, P. 97-98

يجب إذن أن نبدأ من هنا، بهاتين الطريقتين لحدث الحدوث: الحدوث بدفع الأشياء والحدوث بانبجاس التلقائيّة الحرة. وينبغي دون شك أن نضع فكرة الإدانة في اتجاه القضية، ونبيّن هنا كيف تدخل الساحة: أولا في «الدليل» وبعد ذلك في «التعليق» على النقيضة الثالثة. وفي الحقيقة لا يظهر اللفظ بوضوح في «الدليل»، وإنما فحسب ما يكوّن منه الجذر، أعني فكرة «التلقائيّة المطلقة للأسباب» التي كما قيل «تتمثّل في البدء من الذات (von Selbst) لسلسلة من الظواهر تحدث حسب قوانين الطبيعة وبالنتيجة حرية متسامية» (المصدر نفسه). هذا هو الجذر: القدرة الناشئة عن المبادرة، وعنها تتفرع فكرة الإدانة المضمنة في «التعليق»:

يصعب في الحقيقة أن تكوّن الفكرة المتسامية للحريّة المحتوى التامّ للمفهوم السيكولوجي لهذا الاسم. وهو مفهوم اختباريّ في معظمه. إنها تمثل فحسب مفهوم التلقائيّة المطلقة للفعل، كأساس لقابلية هذا الفعل للإدانة. إلاّ أنها ليس بدرجة أقل حجر عثرة أمام الفلسفة: إذ تعترض الفلسفة صعوبات لا تقهر في إقرار هذا النوع من السببية المطلقة (A 448, B 476).

وبهذا نرى أن قابلية الإدانة في معناها الأخلاقي هي فكرة أقل تجذّرا من فكرة التلقائيّة المطلقة للفعل. ولكنّ ضريبة تجذّر مثل هذا هي مجابهة وضعية تناقضيّة لا مفر منها، حيث تتعاكس سَبَبِيَّتَانِ: السببيّة الحرة والسببيّة الطبيعية دون توافق ممكن، تضاف إلى هذا صعوبة تصور بدء نسبيّ وسط سيرورة الأشياء

يضطرّنا إلى فصل «البدء في السببية» (التي هي السببيّة الحرّة) عن فكرة البدء في الزمن (البدء المتصوّر للعالم وللواقع في مجمله)[6].

هذا ما يمكن أن نصل إليه في نطاق «النقد» الأول أي التحليل المفهومي لفكرة قابلية الإدانة في مستوى تمفصلها المزدوج الكوسمولوجي - الأدبيّاتي. فمن ناحية يبقى مفهوم الحرية المتسامية فارغا في انتظار ربطه بالفكرة الاخلاقيّة للقانون، ومن ناحية ثانية يحفظ بصفته جذرا كوسمولوجيا للفكرة الأدبيّاتية - القانونيّة لقابلية الإدانة.

وهنا يُدخِل «النقد» الثاني الربط الحاسم: الربط بين الحرية والقانون وهو ربط بمقتضاه تمثل الحرية منطق كيان **ratio essendi** القانون، والقانون مقياس تعرّف ratio cognoscendi الحرّية. وآنئذ فحسب تتطابق الحرية وقابليّة الإدانة.

في ما يسمّيه هيجل لاحقا «الرؤية الأخلاقيّة للكون» تنزع المزاوجة بين الإلزامين: الإلزام بالفعل طبقا للقانون والإلزام بجبر

---

6) إن سياق نص «الجدلية» يظهر فكرتين هامتين: بحسب الأولى نجد العقل منشغلا بهذا الجدل الذي لا يمكن تجاوزه بين الاهتمامات المتناقضة: ويميز كانط بهذا الصدد أنماطا كثيرة من الاهتمام، أولا: هناك اهتمام عملي وهو الطاغي في المرور من فكرة الحرية المتسامية إلى فكرة قابلية الإدانة (ويتحدث كانط بهذا الصدد عن «حجر الزاوية للاخلاق والدين» (A467) ولكن الاهتمام النظري ليس أقل شأنا بما أنه يتمثل في تصوّر اللانهائي ويتعذر إنزاله إلى الحركة التي يتّبعها الادراك صعودا وهبوطا من ظرف إلى آخر، يضاف إلى هذا أخيرا ما يسميه كانط الاهتمام الشعبي حيث يقول: «الحس المشترك لا يجد أدنى صعوبة في أفكار البدء اللانهائي في كل تأليفة» (A467) وبالمقابل «تستبعد التجريبية كل صنف من الشعبية» لفرط الصعوبة في بقائه صامتاً واعترافه بجهله» (A472). والفكرة الثانية التي نحتفظ بها لتتمة النقاش هي أسلوب حل النقيضة الثالثة. وفي حين أن النقيضتين الأولى والثانية المدعوّتين «رياضيتين» (وتهمان العظمة المطلقة للعالم في المكان والزمان) لا تسمحان الا بحلّ مرتاب، يتمثل في عدم الحكم بين القضية والنقيضة، تسمح النقيضة «الحركية» للسببية الطبيعيّة بتوفيق يتمثل في الحفاظ على القضية والنقيضة في مستويين متمايزين: مستوى الارتداد المتناهي من سلسلة الشروط إلى اللاّ مشروط ومستوى الارتداد بلا نهاية من شروط إلى شروط.

الضرر أو قضاء العقوبة، إلى الاكتفاء بذاتها إلى درجة حجب إشكالية الحرية الكوسمولوجية، التي تتوقف عليها مع ذلك فكرة نسبة فعل إلى شخص كما ينسب إلى فاعله الحقيقي. ان سيرورة الاستبعاد هذه، بالاستناد إلى «**نقد العقل العملي**» وحده، تنتهي عند Kelsen مثلا في كتابه: «**نظرية الحق الخالصة**» إلى إسباغ الصفة الأخلاقية والقضائيّة تماما على الإدانة[7]. وفي نهاية هذه السيرورة يمكننا أن نقول إن فكرة الجزاء (جزاء الإثم) قد زحزحت فكرة النسبة (نسبة الفعل إلى فاعله) ويمكن اعتبار الفكرة القانونيّة الخالصة للمسؤولية بمعنى الإلزام بجبر ضرر أو بقضاء عقوبة، الحاصل المفهومي لهذه الزحزحة. ويبقى الإلزامان: الإلزام بالفعل، الذي تخرقه المخالفة والالزام بجبر الضرر أو بقضاء العقوبة، ولذا تنبع المسؤولية القانونيّة من تلاقي هذين الإلزامين حيث يبرّر الأوّل الثاني ويقر الثاني الأول.

الفكرة المعاصرة للمسؤولية: مفهوم متفجّر

أقترح في الجزء الثاني من دراستي محاولةً لتحليل إعادة البسط المعاصرة لمفهوم المسؤولية خارج حدود الإرث الكانطي.

---

7) «الادانة تعنى علاقة معيارية. عن هذه العلاقة وليس عن غيرها يعبر لفظ sollen عندما يستعمل في قانون أخلاقي أو في قانون قضائي» (ترجمة Ch. Eisenmann ص 124). فماذا يبقى إذن من التائل الكوسمولوجي للإدانة كما حفظتها النقيضة الثالثة الكانطية؟ لا شيء وعلى أقصى تقدير: «ليس أبدا الحرية المدركة كَلَاحتمية سببية للارادة التي تجعل الادانة ممكنة. بل على العكس تماما تفترض الادانة قابلية الحتمية السببية للارادة، لا ندين الانسان لأنه حرّ، بل ندين الانسان الحرّ لاننا ننسب إليه الإثم (م. س. ص 134). ويمكننا القول إن «النّقد» الثاني الكانطي أجلى الأولى وجزأها الأكثر مأسوية: نظرية النقائض. يدل على ذلك هذا التحديد الأخير للإدانة الذي يبدو أن كل أثر للاحراج استبعد منه : الادانة، «الارتباط المنعقد بين تصرف بشري والظرف الذي يباح فيه هذا التصرف أو يمنع بقانون ما (م. س. ص 127).

أخذت هذه الشواهد من:

Simone Goyard - Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Ed. Vrin, 1975 p. 47-52.

الإدانة والعَزْو «ascription»

إنّ إعادة النشر هذه، ويجب أن نعترف بأنها على شيء من الفوضى، أصبحت ممكنة بفضل إعادات التأويل، وهي في حدّ ذاتها شديدة الاختلاف لفكرة العفوية الحرّة التي حفظها كانط في المستوى الخلفي للفكرة الاخلاقيّة للإدانة، باسم الفكرة الكوسمولوجية، وهذا مقابل النقيضة التي ذكرناها. هذه المحاولات تشترك في إزاحة نير الإلزام، الذي ينتهي، مع Kelsen وكل المدرسة الكانطيّة الجديدة، إلى أخلاقيّة كامل السلسلة المتكونة من الفعل وآثاره ومختلف الجزاءات الواقعة على الآثار المعتبرة مخالفة للقانون. ويمكن الحديث، في اتجاه معاكس، عن إزاحة الصبغة الأخلاقيّة عن جذر الإدانة، لتمييز محاولات إحياء مفهوم «القدرة» على الفعل وبالتالي «قابلية الإدانة» التي رأينا مكانتها لدى القانونيين الطبيعيين. وإذا أفلح مشروعنا، فإنه يمكن لمفهوم المسؤولية، الذي انتهى إلى زحزحة مفهوم الإدانة، إلى درجة أنه صار مرادفا له، وأنه أخيرا عوّضه في اللغة المعاصرة، أن يكون مرّة أخرى جاهزا لمغامرات جديدة لا تستبعد محاولات جديدة لإعادة الصبغة الأخلاقيّة للمسؤولية، ولكن على طُرق أخرى غير طرق الإلزام بمعنى القسر الأخلاقي أو القسر الاجتماعي المستبطن. وقد يصدر نسق عن التقارب بين ما أسمّيه محاولة نزع الأخلاقيّة عن جذر الإدانة ومحاولة إعادة الصبغة الأخلاقيّة على ممارسة المسؤولية.

فليعذر القارئ الطابع التبسيطيّ لهذا المشروع المغالي دون شك والذي لا يرمي إلا إلى مده بلوحة توجيه رسمت بخطوط كبيرة جدّا.

إن استعادة فكرة العفويّة الحرّة جرّبت بطرق كثيرة، حاولت من جهتي أن أجمعها في نظرية «الإنسان الفاعل والمتأمل». ولذا يكون لدينا من ناحية مساهمات الفلسفة التحليليّة ومن ناحية ثانية مساهمات الفينومنولوجيا والهرمونتيقا (التأويل).

فالمساهمات الأولى تتوزّع بين فلسفة اللغة ونظرية الفعل. واحتفظ من التحليلات التابعة لفلسفة اللغة بنظريّة «العَزْو» لـP. Strawson في كتابه Individuals[8] وهي النظرية التي أثّرت في رجال القانون في مستوى L. A. Hart الذي أذكّر بمقاله الشهير The Ascription of Responsibility and Rights[9]. وقد نحت Strawson مصطلح العزو ليعني العملية الإسناديّة لجنس واحد تتمثّل في نسبة عمل إلى شخص ما. ويندرج تحليله ضمن نظرية عامة لتحديد «الخواصّ الأساسيين» أي ذوات نسبة تتعذر مطابقتهم للغير، وبالتالي مفترضين في كل محاولة انحراف انطلاقا من أفراد بطريقة يفترض أن تكون أكثر جوهريّة. وحسب Strawson لا توجد الذات إلا في نوعين: «الأجساد» في كيانها المكاني والزماني و«الأشخاص». فأي مسند يمكن أن نسنده إلى أنفسنا جوهريا بِصفَتِنَا أشخاصا؟ إن الجواب على هذا السؤال هو تحديد «العزو» «ascription». هنا ثلاثة أجوبة: 1 ـ نسند إلى أنفسنا نوعين من المسندات: مسندات جسمانية ومسندات نفسانيّة (س وزنه ستون كيلو، س يتذكر سفرا حديثا) 2 ـ إنه للجوهر نفسه،

---

(8) انظر: P. Strawson, Individuals, Londres, Methnen and Co, trad. franç: A. Shalom et P. Drong, Paris, le Seuil, 1973.

(9) انظر: L. A. Hart «The Ascription of Responsibility and Rights» in *Proceeding of: the Aristotelian Society* 1948 p. 171-194.

الشخص، ولا نسند لجوهرين متمايزين، وَلْيَكُونَا الروح والجسد، هذين النوعين من الخاصيات 3 ـ إن المسندات النفسيّة هي على هذه الصفة بحيث تحتفظ بنفس دلالتها سواء نسبت إلى الذات أو إلى آخر غير الذات (أفهم معنى الغيرة سواء قيلت في بطرس Pierre أو في بولس Paul أو فيّ أنا). هذه القواعد الثلاث للعزو تحدّد معا الشخص بصفته « خاصّا أساسيّا » هو في نفس الوقت متشابك مع الأجساد ومتميّز عنها. ولا حاجة لنا بالأساس إلى ربط هذه الطريقة الخاصّة للنسبة بميتافزيقا الجواهر. يكفي الانتباه إلى القواعد اللسانيّة التي لا يمكن تجاوزها للتحديد بـ« العَزْو » ascription.

تهمنا نظريّة العَزو في هذا المستوى من بحثنا الخاص، بما أنه من بين المسندات نجد أن المسند الذي يعنيه لفظ « فعْل » مُمَوْضَعٌ في مركز نظرية العَزو. لذلك تجد العلاقة بين الفعل والفاعل نفسها مغطّاة بنظرية ما للعزو، وإذن بنسبة المسندات الخصوصيّة إلى خواص أساسيين مخصوصين دون اعتبار العلاقة بالإلزام الاخلاقي، ومن زاوية نظر المرجعية المحددة للخواصّ الأساسيين وحدها. ولهذا السبب صنفت نظرية العزو ضمن محاولات نزع الأخلاقيّة عن فكرة الإدانة.

لا أدّعي أن نظريّة « العزو » تكفي لاعادة بناء مفهوم للمسؤولية أقل تبعيّة لفكرة الإلزام، سواء تعلق الأمر بالإلزام بالفعل أو بالإلزام بجبر الضرر أو قضاء العقاب. إلا أن لها فضلا في فتح الباب لبحث محايد أخلاقيا في الفعل. وإذا كانت نظرية العزو لا تمثل بهذا الصدد إلا خطوةً أولى فالدليل قائم بضرورة التكميل، في الميدان اللغوي الدقيق، لدلالية للخطاب المركّز على مسألة

المرجع الضابط الذي لا يفهم الشخص إلا كشيء من الأشياء المتحدث عنها، بذرائعية اللغة، حيث يقع التشديد لا على الملحوظات (معانيها ومرجعها) ولكن على الأداء كما هو الحال في نظرية حدث الخطاب (Speech acts): الوعد، التحذير، الطلب الملاحظة، الخ. يصبح إذن من المشروع أن نحاول في مرحلة ثانية تخليص اللافظ من الملفوظ لنطيل مسألة فك الأداء - الحدث من الملفوظ - القول. وهكذا يمكن أن نحصر التعيّن الذاتيّ للذات المتكلّمة والذات الفاعلة، وأن ندعّم نظريّة العزو، وهي بالمناسبة تتحدث عن شخصية الخارج بنظرية للمتلفظ حيث تتعيّن الشخصيّة ذاتها بصفتها من يتكلم أو يفعل، فضلا عمّن يفعل وهو يتكلّم، مثلما هي الحال في مثال الوعد الذي اتخذ نموذجا لكلّ أحداث الخطاب.

يكون هذا الجزء الأول من لوحة التمشي من أجل إعادة بناء فكرة العفويّة الحرّة، في الفلسفة التحليليّة. ويخصّص الجزء الثاني لمساهمة نظرية الفعل. إن «البحوث الفلسفيّة» لفتقنشتاين الثاني والتحليلات الدقيقة لـD. Davidson في «Essays on Actions and Events»[10] هي هنا الدليل الأكثر إنارة. إذ ينتج عنها أن نظرية الفعل تقدّم هي بدورها صورة دلالية بدراسة جُمَل الفعل (بروتس قتل قيصر)، وصورة ذرائعيّة بدراسة فكرة منطق الفعل والقدرة على الفعل. ودراسة هذه الفكرة الأخيرة (بالانقليزية agency) توصل تحليلات الفعل إلى أصول نظرية البراكسيس الأرسطية.

---

(10) انظر: D. Davidson : *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

إنه في هذا المستوى - عندما يتعلق الأمر بالرجوع بالفعل بصفته حدثا عموميا إلى أهدافه وغاياته بصفتها أحداثا فرديّة، ومنه إلى الفاعل كما إلى الذي «يقدر» - ينكشف التقاء واقتران غير منتظرين بين الفلسفة التحليلية والفلسفة الظواهريّة والتأويلية.

وعلى هذه الفلسفة الأخيرة التكفل بمسألة بقيت معلقة بواسطة فكرة التعيّن الذاتي لفاعل الخطاب وفاعل الفعل. إذ أن المرور من التلفظ إلى المتلفظ ومن الفعل إلى الفاعل يجرّ إشكالية تتجاوز وسائل فلسفة اللغة. إذ يتعلق الأمر بالمعنى الملحق بالأجوبة عن الأسئلة: من؟ (من يتكلّم؟ من يفعل؟ من يقص سيرته؟ من يعيّن نفسه بصفته الفاعل المسؤول أخلاقيا عن أفعاله؟) وبهذا لا تكون علاقة الفعل بفاعله الا حالة خاصة، وهي في الحقيقة قوية الدّلالة، من علاقة الذات بمجموع أفعالها، سواء كانت هذه الأفعال أفكارا أو كلاما أو أحداثا. إلا أن هذه العلاقة تجابهنا بغموض كبير تشير إليه بإلحاح المجازات التي تلتفّ بها شهادات قدرتنا على الفعل. ولم يقدم أرسطو وهو أول من باشر وصفا مفصلا «للاختيار التفضيلي» ولـ«التفكير في القرار» أيّ مفهوم خاصّ للفعل البشري يميّز القدرة البشرية على الفعل عن المبدإ الدّاخلي للحركة الماديّة. فالأفعال «التابعة لنا»[11] تكون بالنسبة إلى الفاعل ما يكون الأبناء بالنسبة إلى «والديهم» أو ما تكون الأدوات والآلات والعبيد بالنسبة إلى «مالكيهم». ومنذ لوك Locke أضاف المحدثون مجازا واحدا فقط كما نراه عند Strawson في نظرية العزو، عندما يعلن أن المسندات المادية والنفسية

(11) انظر : Ta epli'hemin, Eth Nic, III, 5, 1112 a 30-34.

للشخص تنتمي إليه «حقا» وأن هذا الشخص «يَمْتَلِكُها» وأنها «له». إن هذه «الملكية» للقدرة على الفعل تبدو أنها تعنى حدثا أوليا هو الـ«أنا أقدر» المشهور الذي تكفل به Merleau - Ponty بإلحاح كبير.

إن السبيل الوحيدة المفتوحة للتجاوز المفهومي لمجازات الولادة والسيادة والملكية تبقى السبيل المطوّلة لمعالجة الإحراجات التي تمتّ بصلة إلى النقيضة الكانطية للسببية المذكورة آنفا. وبالفعل فإن دعوة غير مشروطة إلى أرسطو مستحيلة إذ أن فلسفته لا يمكنها أن تُخلي المكان لنقائض السببية التي جعلها علم جاليليه ونيوتن لا مفرّ منها، وتبقى لديه فلسفة الفعل مبنية على أساس فلسفة الطبيعة تبقى إحيائية إلى حدّ بعيد. أما بالنسبة إلينا، فقد انبتّ التواصل بين السببية الطبيعيّة والسببية الحرّة. يجب إذن أن نمرّ بصدمة السببيات وأن نحاول دراسة فينومنولوجية لتشابكها. فما يطرح حينئذ للتفكير هو الظواهر مثل «المبادرة» و«التدخل» حيث ينكشف تدخلّ فاعل الفعل في سير العالم وهو تدخل يسبّب واقعيا تغييراتٍ في العالم. فإن لم نستطع أن نتمثّل هذا التأثير للفاعل البشري في الأشياء وسط مجريات العالم الا بصفته ربطا بين نوعيات كثيرة من السببية، فإننا يجب أن نعترف بهذا صراحة بصفته ضغطا مفهوميا مرتبطا ببنية الفعل بصفته مُبادرة أعنى بداية سلسلة من الأحداث في العالم. من الأكيد أنّنا نجد في أنفسنا الشعور الحادّ باليقين الواثق بـ«القدرة على الفعل» في كل مرّة نطابق فيها فعلا من مقدرتنا بظروف التدخّل التي يقدّمها أي نظام مادّي محدود ومغلق

نسبيّا. ولكن هذا الفهم المباشر، هذا الإقرار بالقدرة على الفعل لا يمكن أن يدرك مفهوميا الا بمعاضدة سببيات كثيرة. والمرور بالنقيضة الكانطية ثم تجاوزها في أنماط مختلفة ملائمة للمبادرة أو التدخل[12] ليس لهما غير وظيفة حمل الطمأنينة التي ترتبط بظاهرة «أنا أقدر» أي الإقرار الراسخ الذي يستند إليه الإنسان القادر، على مستوى تأمّلي.

إعادة صياغة المفهوم القانوني للمسؤولية

أودّ أن أضع تحت علامة إعادة نشر مفهوم المسؤولية التحوّلات التي تندرج في الحقل القانوني من ناحية والتطورات التي تهمّ الأخلاقيّة التي تتجاوز حدود القانون من ناحية ثانية.

فيما يخصّ تجديد فكرة المسؤولية على المستوى القانوني أودّ أن أركّز على مظهر للمشكل الذي كان له أصل في القانون المدني حيث تتمثل المسؤولية في جبر الضرر كما ذكّرنا به. إن نوعا من الإعفاء القانوني للمسؤولية مضمّن دون شكّ في مجرّد الإلزام بجبر الضرر. وعندئذ يمكننا القول إنه فضلا عن فكرة العقاب ينبغي أن تتلاشى كذلك فكرة الخطإ. ألا نعتبر الخطأ مستحقا تماما للعقاب؟ إلا أنه ليس هذا المقصود. فالقانون الجزائي يواصل الكلام عن الخطإ ليحتفظ فيما يبدو بأفكار ثلاث هي أن جريمة قد اقترفت وأن الفاعل يعرف القانون وأنه أخيرا سيّد أفعاله إلى درجة أنه قادر على أن يفعل غير ما فَعَلَ. وهكذا نجد

---

12) من بين أنماط مختلفة من التركيب بين السببيات المتنافرة، أفضّل نمط H. von Wright في: *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971

في القانون الجزائيّ الكلاسيكي أن فكرة الخطإ مفصولة عن فكرة العقاب وأنها تبقى مع ذلك مرتبطة بفكرة جبر الضرر، إلا أن هذا الأساس القانوني يبدو اليوم هشّا مفهوميا. إن كل التاريخ الحديث لما نسميه «قانون المسؤولية»، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة يميل إلى إخلاء المكان لفكرة «المسؤولية بدون خطإ» تحت ضغط مفاهيم مثل مفاهيم التضامن والسلامة والأخطار التي تنزع إلى احتلال مكان فكرة الخطإ. ويحدث الكل كما لو أن الإعفاء القانوني للمسؤولية المدنية يجرّ تبرئتها تماما.

ولكن هل يمكن أن نصل بهذه العملية إلى غايتها؟ إن هذا السؤال يتعلق في الواقع بمعرفة ما إذا كان تعويض فكرة الخطر لفكرة الخطإ يؤدي بصفة مفارقة إلى نزع المسؤولية تَمَامًا عن الفعل. وعندئذ قد يبقى الاستناد إلى الخطإ في المسؤولية المدنية حصينا. وقد طُرح السؤال من قِبَل Mireille Delmas-Marty في كتابها Pour un droit commun كما طُرح من قِبَل F. Ewald في كتابه L'Etat - Providence[13]. وينبغي الرجوع كذلك إلى مقال Lawrence Engel «نحو مقاربة جديدة للمسؤولية» في Esprit[14]. ينطلق هؤلاء الكتاب كلّهم من ملاحظتهم أن أزمة قانون المسؤولية انطلقت من انتقال التركيز الذي كان حتى عهد قريب مُنصَبًّا على الفاعل المفترض للضرر والذي وضع حاليا بالأحرى على الضحية التي جعلها الضرر المسلط عليها تطالب بالجبر أي

13) انظر : F. Ewald : *L'Etat - providence*, Paris, Grasset, 1986.

14) انظر : L. Engel : نحو مقاربة جديدة للمسؤولية : القانون الفرنسي في مواجهة الانحراف الأمريكي Esprit جوان 1993.

بالتعويض في الغالب. وقد درس الباحثون في قانون 1898 الخاصّ بحوادث الشغل الذي اقتضى إجبارية التأمين على الخطإ في المؤسسات، العبارةَ الأولى من المقطع وهي بالغة الأهميّة «من تدبير فردي للخطإ إلى تدبير مشترك للخطر» (L.Engel. المرجع المذكور ص 16) ويلاحظ الكاتب نفسه أن «إرساء نظام للتعويض آليّ واتّفاقي في نفس الوقت، يترجم عن الحاجة إلى رؤية تعويض مضمون في غياب التصرف الخاطئ» (م، س). وهكذا ينزع التقويم الموضوعي للمضرة إلى ملاشاة العلاقة الذاتية بين الفعل وفاعله، ومن هنا تتولد المسؤولية بلا خطإ.

يمكن أن نغتبط بهذا الانتقال بما أنه من هنا بالذات تُمجّد قيمة أخلاقيّة هي قيمة التكافل وهي قطعا أجدر بالاحترام من قيمة أكثر نفعيّة هي قيمة السلامة. إلا أن الآثار السيئة لهذا النقل يمكن أن تنذر بالإحراج: إذ ينشطها الاتساع المذهل لدائرة الأخطار، وتغيّر مقاييسها في المكان والزمان (كل فكر Hans Jonas الذي سنذكره بعد قليل ينطلق من هذه النقطة ذاتها). ويمكن لكل عجز مكتسب، اعتبر كضرر مسلط، أن يدشن في أقصى الحالات الحق في الجبر في غياب لكل خطإ ثابت. ويتمثل الأثر السيء في هذه الصورة: كلما توسعت دائرة الأخطار أصبح أكثر إلحاحا واستعجالا البحث عن مسؤول، أي عن شخص ما مادي أو معنويّ قادر على التعويض وعلى الجبر. ويحدث كل هذا كما لو أن تكاثر حوادث «إضفاء صفة الضحية» يثير تمجيدا مناسبا لما يمكن أن نسميه انبعاثا اجتماعيا للاتهام. إنها مفارقة جسيمة: اذ في مجتمع لا يتحدث إلاّ عن التكافل من أجل تدعيم الرؤية للخطر تدعيما

اختياريا، يماثل البحث المسعور عن «الـ» مسؤول تجريما من جديد للفاعلين المعنيين بالضرر. يكفي أن نلاحظ مدى التهكّم الذي استقبل به الرأي العام قول السيدة Georgina Dufoix الشهير: «مسؤول ولكن ليس مذنبا»...

على أن هناك آثاراً أخرى أكثر دقّة، بما أنه في القضايا التي تتيح تعويضا، تتعرض العلاقات التعاقدية غالبا للاهتزاز: إذ الريبة والحذر المغذّيان بتعقّب المسؤول ينزعان إلى إفساد رأسمال الثقة الذي تنبني عليه كل المنظومات الاستيثاقيّة المستقرة وراء كلّ علاقة تعاقديّة. وليس هذا كل شيء: ففضيلة التكافل المستند إليها تعزيزا للمرامي المقصورة على فكرة الخطر هي في طريقها إلى الانزياح من موضعها الأخلاقي المميّز بفعل فكرة الخطر هذه التي ولدتها، بما أن الحماية ضد الخطر توجّه نحو البحث عن السلامة أكثر مما توجّه نحو تأكيد التكافل. بل بصفة أكثر جوهريّة، إذا كان إضفاء صبغة الضحية صُدفويا فإن أصله يميل أيضا إلى أن يكون كذلك بمقتضى حساب الاحتمالات الذي يضع كل المصادفات تحت سمة القدر الذي هو بالضبط المضادّ للمسؤولية[15]. إذ القدر هو لا أحد والمسؤولية هي شخص ما.

ونظرا إلى هذه الآثار السيئة ارتفعت الأصوات اليوم لفائدة إشكالية أكثر توازنا ـ إذ تتحدث Mireille Delmas - Marty عن «إعادة تركيب مشهد» ـ وهي إشكالية بمقتضاها ينبغي أن تكون إدانة المسؤولية والمطالبة بالتعويض منفصلتين انفصالا أوضح قبل

---

15) «سوء الحظ هو المخطئ».

كل شيء من أجل أن يحسن تنسيقهما فيما بعد حيث تتأخّر فكرة التعويض إلى رتبة تقنيات تدبير البعد ـ الخطر في التفاعل البشري. وبهذا ينكشف اللغز المترسب لخطإٍ لا يستعاد مجددا بفكرة العقاب، بما أنه يبقى محفوظا في المستوى الخلقي لفكرة المسؤولية. ويبقى السؤال مطروحا لمعرفة إلى أي حدّ يمكن لمفهوم الخطإ أن ينفصل عن مفهوم العقاب. هناك طريقة يمكن البحث فيها في اتجاه الإيحاء قام بها من بين آخرين Antoine Garapon الكاتب العامّ لمعهد الدراسات العليا حول القضاء (IHEJ) تتمثل في أن النطق بالحكم في وضعية محددة، حيث يوضع المتّهم والضحية كل في مكانه المناسب وعلى بعد متعادل يقوم ـ بصورته هذه ـ مقام الجبر الأدبيّ لفائدة الضحية. إلا أن النطق بالحكم لا معنى له إلا إذا «اعتُرِفَ» بكل طرف في دوره. ألا نجد بهذا النواة الصلبة لمفهوم الإدانة بصفته إشارة إلى الفاعل «الحقيقي» للفعل؟

وعلى الإجمال، إذا كانت هناك حاجة إلى «مشهد معاد التركيب» فإنما هي حاجة إلى مشهد المسؤولية القانونيّة حيث تجد الإدانة والتكافل والخطر، كلّ منها موقعه الحقيقي.

تحولات المفهوم الاخلاقي للمسؤولية

إن المسألة هي هنا معرفة ما إذا استطاعت تطورات وتحولات وتنقلات أخرى، طارئة على المستوى الاخلاقي، أن تساهم في إعادة التركيب هذه.

ليس الأمر، للوهلة الأولى، ما يمكن أن توحي بانتظاره دراسة

سريعة لحالة الوضعيات. فما يلفت النظر أولا هو المفارقة بين تراجع مفهوم الإدانة على المستوى القانوني تحت ضغط المفاهيم المزاحمة له التي ذكرناها آنفا، وبين التوالد والانتشار المدهشين لاستعمال مصطلح المسؤولية على المستوى الأخلاقي. ويحدث كل هذا كما لو أن تقلّص الحقل القانوني للمسؤولية عُوِّض بتوسع في حقلها الأخلاقي. ولكن في مقاربة ثانية يبدو التناقض أقلّ حجما مما بدا أولا.

إن التضخم الأول الجدير بالاعتبار يحدث على المستوى القانوني نفسه: إنه يلحق توسع ميدان الأخطار والحوادث والمصادفات التي يتذرّع بها المتضرّرون في مجتمع يسعى فيه كل ضرر إلى طلب التعويض. والحال أن هذا التضخم نفسه مثلما لاحظناه تحت عنوان الآثار السيّئة، هو الذي يدفع الرأي العامّ إلى البحث عن مسؤولين مفترض فيهم أن يَجبروا ويعوّضوا. ويمكن عندئذ أن نتساءل حول إمكانية أن تكون للتضخم المفترض لمفهوم المسؤوليّة الأخلاقي علاقة بتحوّل المسؤولية القانونيّة نفسها إلى الصدارة، هذه المسؤولية التي ذكرناها قبل الفعل وآثاره الضارّة في اتجاه الإجراءات اللازمة للحيطة والتعقل القابلين لـ«الوقاية» من الضرر. وفي حد أقصى، في نهاية تطور حيث يغزو مفهوم الخطر فضاء قانون المسؤولية بكامله، لا يبقى إلا إلزام وحيد هو الإلزام بالتأمين على الخطر! وهكذا يمدّ رجل القضاء يده إلى رجل الأخلاق تحت علامة التعقّل الوقائي.

هذا، على ما يبدو، ما يوحي به التطور المستفيض للمفهوم الأخلاقي للمسؤولية.

أرى أنه ينبغي قبل كل شيء أن نحتج بالتنقل الذي يمثله تغير «موضوع» المسؤولية، هذا التنقل الذي يعبّر عنه ببنَى نحويّة جديدة. على المستوى القانوني يعتبر الفاعل مسؤولا عن «آثار» فعله، ومن بينها الأضرار الناتجة عنه. وعلى المستوى الأخلاقي، إنما هو «الشخص الآخر»، «الغير» هو الذي تُلقَى عليه المسؤولية. صحيح أن هذا المعنى ليس غائبا عن القانون المدني. فالبند الشهير 1348 الذي ذكرناه آنفا ينصّ على أن الشّخص مسؤول عن آثار منها الضرر الناتج «عن أفعال الأشخاص المسؤول هو عنهم أو الأشياء التي في حوزته». والأكيد أن مفهوم «المسؤول هو عنهم» يبقى في القانون المدني تابعا لمفهوم الضرر الموضوع. إلا أن التحويل الذي بمقتضاه ينزع الآخر العطوب إلى سدّ مسدّ الضرر المقترف في وضعية موضوع المسؤولية، يصبح ميّسرا بفكرة العبء المُفَوَّض الوسيطة. فبسبب الآخر الذي أتحمل عِبْأه، أنا مسؤول. لم تعد المسؤولية تقتصر على الحكم الذي يتناول العلاقة بين فاعل الفعل وآثار هذا الفعل في الناس بل تمتد إلى العلاقة بين فاعل الفعل وبين من قاسى هذا الفعل، إلى العلاقة بين عون الفعل ومتفاعله (أو متلقيه). وهكذا فإن مفهوم الشخص الذي نتحمّل عبأه إذا قرن بمفهوم الشيء الذي نختاره يؤدّي إلى توسع لافت للنظر يجعل من العطوب والهش، بصفته شيئا يقع تحت تأثير الفاعل، الموضوع المباشر لمسؤوليته. كان السؤال المطروح هو: مسؤول عماذا؟ سنجنح منذ الآن إلى الإجابة: هو مسؤول عن الهش. والحق أن هذا التحوّل وهذا التوسع ليسا مفاجئين كليًا: ففي زمن تحتلّ فيه الضحية وخطر الحوادث والضرر مركز إشكالية

قانون المسؤولية، ليس من الغريب أن يعتبر العطوب والهش على المستوى الاخلاقي أيضا الموضوع الحقيقيّ للمسؤولية، الشيء الذي نحن مسؤولون عنه. ولكن يمكننا كذلك أن نعطي لهذا التنقل لموضوع المسؤولية أصْلاً مميّزا على المستوى الأخلاقي، وهذا بالربط بتطوّر البَيْشخصيّة كموضوع فلسفي طاغٍ. وبكلمة أدق، إذا تابعنا Emmanuel Lévinas، إنما هو من الآخر أكثر ممّا هو من الداخل يعتبر الإيعاز الأخلاقي مستنًّا. فإذا صار الآخر مصدرا للأخلاقيّات، فإنه يرتقي إلى مرتبة موضوع الاهتمام، بمقدار طابع الهشاشة وقابلية العطب لمصدر الإيعاز نفسه، وعندئذ يصير التنقل انقلابا: نصير مسؤولين عن الضرر لأننا قبل كل شيء مسؤولون عن الآخر.

ولكن ليس هذا كل شيء. فإنه إلى هذا التنقل لموضوع المسؤولية الموجهة منذ الآن إلى الآخر يعطي التنقل الأول انعطافا جديدا، وقد نقول هنا إن هناك توسعا لا نهائيًا «لمدى» المسؤولية بما أن قابلية العطب «المستقبلية» للانسان ومحيطه تصبح بؤرة انشغال المسؤولية، فإذا فَهِمْنا من المدى التوسّع الزماني بقدر ما هو المكاني، المعطى لفكرة «آثار» أفعالنا، يكون السؤال هو التالي: إلى أي حدّ تمتد في المكان والزمان مسؤولية أفعالنا؟ إن هذا السؤال مشحون بكل إحراج عندما تعتبر الآثار أضرارا تَلْحَقُ أناسا آخرين، أي «أذًى». وإلى أيّ حدّ تمتدّ سلسلة الأفعال الضارة التي تعتبر مضمنة باستمرار في العلة، في البداية، في الـinitium التي تعتبر ذات ما فاعلةً لها؟ إن جوابا جزئيا مضمّن في تأمّل توسّع «السلطات» التي يمارسها أناس على آخرين وعلى محيطهم

المشترك. إن المسؤولية. وقد عبّرنا عنها باصطلاح المدى، تمتد بقدر امتداد سلطاتنا في المكان والزمان، والحال أن الأذى المرتبط بممارسة هذه السلطات، سواء كان متوقعا أو محتملا أو حتى ممكنا، يمتد بقدر امتداد سلطاتنا، ومن هنا الثلاثية: سلطة ـ أذى ـ مسؤولية. وبعبارة أخرى، بقدر ما تمتد سلطاتنا، تمتد قدرتنا على الأذى وتمتد مسؤوليتنا. وعلى هذا النحو يمكننا أن نبرّر، على طريقة Hans Jonas في كتابه Le Principe responsabilité، هذا الترحيل المزدوج للمسؤولية: عاليةً، باتجاه مساعي الحيطة والتعقل اللذين يتطلبهما ما يُسمّيه «استكشاف الخوف» وسافلةً، باتجاه آثار أفعالنا، هذه الآثار المحتمل أن تكون مدمّرة.

إلا أننا نلاحظ كذلك مدى الصعوبات الجديدة التي يثيرها هذا التوسع المفترضة لا نهائيته لمدى أفعالنا وبالتالي لمدى مسؤوليتنا، لاعتبارات ثلاثة على الأقل أولها صعوبة تعيين المسؤول بالمعنى الحقيقي لفاعل الآثار الضّارة، وهكذا يعاد النظر في تفريد العقوبة المدين للقانون الجزائي. إنها آلاف من الأحكام الصغيرة المتفرّدة والمتشابكة مع عدد غير محدّد من التدخلات، تتخذ معنى على مستوى الأنظمة المؤسسة مثل النظام البيئوي والبيروقراطي والمالي الخ... وبإيجاز، على مستوى كل الأنظمة التي بيّنها J. M. Ferry تحت عنوان: «نظام التعرّف»[16]. يحدث كل هذا كما لو أن المسؤولية كلّما أطالت مداها، أضعفت آثارها حتى تجعل من المتعذر إمساك مسبب أو مسببي الآثار التي

---

16) انظر: Jean - Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience* t.II *les Ordres de la connaissance*, Paris, éd. du Cerf 1991, en particulier p. 7-115.

نخافها. الصعوبة الثانية: إلى أيّ حدّ تمتد في المكان والزمان مسؤولية قابلة لأن يضطلع بها فاعلون للأذى، تفترض قابليتهم للتعيين؟ إن سلسلة الآثار التجريبيّة لأفعالنا هي احتمالا بلا نهاية كما لاحظه كانط، والصعوبة، في المذهب الكلاسيكي للإدانة إن لم تكن حُلّت، فإنها على أية حال حصرت في حدود دقيقة بما أنه لم تكن تعتبر إلا الآثار التي حانت وإذن الأضرارُ المبلّغ عنها. ولكن ما القول في الأذى المقبل؟ ومنه ما هو على مستوى عالمي ولا يظهر الا بعد قرون كثيرة؟ الصعوبة الثالثة: ما هو مصير فكرة الجبر حتى ولو عُوِّضتْ بفكرة التعويض بل حتى بفكرة التأمين ضد الأخطار، إذا لم توجد أية علاقة مقابلة، حتى وإن كانت منحلّة، بين فاعلي الأذى وضحاياهم؟

لا يمكن أن نجيب الا جزئيا عن هذه الصعوبات. ذلك أن التوجّه الاستعادي الذي يشترك فيه مفهوم المسؤولية الأخلاقي مع مفهومها القانوني، وهو توجّه نحن بمقتضاه مسؤولون عما «فعلناه»، ينبغي أن يعوّضه توجّه أكثر تعمّداً للاستقبالية التي بمقتضاها تنضاف فكرة الوقاية من الأخطار القادمة إلى فكرة جبر الأضرار التي اقترفت بعد. ويصبح من الممكن، استنادا إلى فكرة الوقاية هذه، إعادة بناء فكرة مسؤولية تستجيب لدوافع الانشغال الثلاثة المستثارة حالا. يجب أن نلاحظ أولا أن ذات المسؤولية هنا هي نفسها ذات السلطات المولّدة للأذى، أعني الأشخاص المفردين والأنظمة التي تتدخل الأفعال الفردية في نشاطها تدخلا ضئيلا جدا، نوعا ما، وإنه على هذا المستوى الضئيل جدا، ولكن

الواقعي، ينبغي أن يقوم التيقظ وفضيلة التعقل الخاصة بهذه المسؤولية الموضوعة في الصدارة. أما فيما يخص المدى الضخم المنسوب إلى أفعالنا بفكرة الضرر على المستوى الكوني، فإنّه يمكن أن نضطلع به إذا أدخلنا تناوب الأجيال. ولم يكن Hans Jonas مخطئا عندما دس العلاقة الانسانيّة للبنوّة بين كل فاعل والآثار البعيدة لأفعاله. ومن هنا تقوم الحاجة إلى إلزام جديد يفرض علينا أن نفعل على أن هناك بشرا بعدنا. وبخلاف الإلزام الكانطي الذي يتضمن معاصرة ما بين الفاعل ومقابله، ليس في هذا الإلزام مراعاة المدة الزمنيّة. إلا أن مسؤولية بلا اعتبار المدة الزمنيّة قد تكون أيضا مسؤولية بدون اعتبار القرب ولا المقابلة، وهنا يكمُن الجواب على الصعوبة الثالثة. الا أننا يمكن أن نتساءل عن مصير فكرة التكافل إذا تمطّت هكذا في المدة الزمنيّة.

وهنا تمثل صعوبات جديدة مرتبطة بمظهر من الاستشراف لا يقتصر على تطاول سلسلة نتائج الفعل في الزمان. وينبغي فضلا عن ذلك، وربما كان هذا هو الأهمّ، حسبان التنافر بين الآثار القصدية المتوقّعة والمرادة لعمل ما من ناحية، وبين ما يسميه Robert Spämann «آثاره الجانبيّة» (بالمعنى الذي نقصده من الآثار الثانوية لدواء ما)[17] من ناحية أخرى.

وهذا في الحقيقة مشكل معروف جيدا لدى مفكري القرون الوسطى. وقد كان أُثير من قِبَل Augustin ثم Abelard في

---

17) انظر: R. Spämann, Nebenwirkungen als moralisches Problem, *Philosophisches Jahrbuch*, 1975 p. 82.

Ethica seu Scito teipsum[18] تحت عنوان Dolus Indirectus، لتفصيل الفعل القصدي والفعل غير الإرادي. ولم تجهل مباحث الذمّة الكبرى في القرن السابع عشر ـ بما فيها مباحث باسكال Les Provinciales ـ المأزق الذي يؤدي إليه اعتبار الآثار الجانبية التي تمثل آثارها السيئة نوعا من الطفح، والمأزق هو التالي: من ناحية إن التبرير بواسطة حسن النية وحده يرجع إلى حذف الآثار الثانوية من دائرة المسؤولية في الوقت الذي نختار فيه جهلها. فمبدأ «غض النظر عن النتائج» يتحول عندئذ إلى سوء نيّة، وَهْوَ وسوء نيّة من «يتخلص» من تبعات النتائج. ومن ناحية ثانية، فإن أخذنا لكل النتائج على عاتقنا بما فيها الأكثر مضادة للقصد الأوّلي، يؤدي إلى جعل الفاعل البشري مسؤولا دون تمييز عن كل شيء أي مسؤولا عما لا يمكن أن ينهض بأعبائه. وكما لاحظ R. Spämann، إنّ أخْذَنَا على عاتقنا مجموع الآثار، إنّما هو قلب للمسؤولية إلى قدريّة بالمعنى المأسوي للكلمة بل إلى تبليغ إرهابي: «أنت مسؤول عن كل الناس ومذنب في كل شيء!».

وقد حلل هيجل هذا المأزق تحليلا ضافيا في القسم الأول من الجزء الثاني من كتاب مبادئ فلسفة القانون، المخصّص للأخلاقيّة الذاتية (Moralitàt)[19]. وليس هذا النطاق للرؤية الأخلاقيّة للعالم غريبا عن إدراك معنى المأزق. إذ يتولّد المشكل

18) ذكره في نفس المرجع R. S. Spämann. ان الفارق بين الآثار المتوقعة والآثار غير المتوقّعة «مكون للفعل الإنساني. إن التاريخ البشري هو تاريخ حلّ ما يزال جاريا للمشاكل النابعة من التبعات غير القصدية التي خلّفتها حلول مشاكل مضت».

19) انظر: *Principes de la philosophie du droit*, IIe partie, *la Moralité subjective (Moralitàt)* première section : «Le projet (der Vorsatz) et la responsabilité (Die Schuld)» §115-118.

من خاصية المحدودية للإرادة الذاتيّة. وتتمثّل هذه المحدودية في أن الإرادة الذاتية لا يمكنها أن تصبح فعلا إلا إذا أُظْهِرَتْ مُجَسَّدَةً، فوقعت تحت قانون الضرورة الخارجيّة[20]. وهكذا يخرج عدد من آثار نوايانا على سير الأشياء، عن مراقبة القصد الجليّ ويشتبك بالضرورة الخارجيّة. ومن هنا المعضلة الأخلاقيّة: فمن ناحية لا نحب أن ندين الفاعل إلا بنتائج القصد الذي يحمل علامة (Gestalt) الهدف الذي هو روحه (Seele). وهذا الربط الصميمي يسمح بإسباغ المسند إلى القصد «المايخصني» على النتائج التي تخرج منه بشكل ما وتداوم هكذا انتماءها اليه. ومن ناحية ثانية لا تستنفد الآثار المايخصني استتباعية الفعل: فبواسطة ارتباط الآثار المرادة بالضرورة الخارجيّة يكون للفعل نتائج لا يمكن أن نقول إنها نقلت من دائرة القصد. ومن هذه المعضلة ينتج أن المبدأ الأساسي: «تجاهل تبعات الفعل» والمبدإ «احكمْ على الأفعال بنتائجها واجعل منها معيار المعقول والصالح»، لن يحكم لصالح أحد منهما كمبدأين للذهن المجرد. إذ إلى أي حد تمتدّ ميزة «المايخصني» المتعلق بـ«التبعات»؟ وأين يبدأ «الغريب»؟[21]. لم يعلن هيجل تخلصه من هذه المعضلة الا بتجاوز وجهة النظر الأخلاقيّة في مفهوم الـSittlichkeit المتعلق بالآداب العامّة الملموسة

20) «إن محدودية الارادة الذاتية في حاضر السلوك قائمة على أنها تفترض، كي تكون فعالة، موضوعا خارجيًا محاطا بظروف شتّى، والفعل يدخل تغييرا على هذا الوجود المعطى، والارادة مسؤولة عنه، بما أن الواقع المغيّر يشمل المسند المجرّد كون ما يخصني». فقرة 115 .

21) من كل تبعات فعلي ليس عليّ «أن أحاسب nur an dem Shuld zu haben الا فيما يخص ما تعرفه الارادة من ظروف غايتها ومما يوجد في مقصدها». إنه «حق الارادة» في «الا ينسب إليها (zurechnen) الا هذه التبعات لما يخصني» § 118-117 .

التي تحمل معها حكمة الأخلاق والأعراف والعقائد المشتركة والمؤسسات التي تحمل طابع التاريخ.

إن القضيّة التي طرحها Hans Jonas حول اتساع مسؤوليتنا بالنسبة إلى إنسانيّة الغد والبيئة التي تكيّفها، ينبغي حسب رأيي أن يعاد طرحها تحت عنوان المعضلة الهيجلية. لذا تلزم أجابة أكثر تعقيدا من مجرّد الامتداد إلى الأجيال القادمة الذي تقول به الإلزامية الكانطية. ودون أن نأخذ كليّا بنظرية الأخلاق Sittlichkeit الهيجلية، يمكننا تبعا لـR. Spämann أن نؤكّد أن الفعل البشري ليس ممكنا إلا في ظروف تحكيم ملموس بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقّعة وقابلة للتحكم، وبين الرؤية البعيدة لمسؤولية لا محدودة. فالإهمال التامّ للآثار الجانبيّة للفعل قد يجعله فعلا لئيما. إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد تجعل الفعل مستحيلا. إنّه من سمات المحدودية البشرية أن يكون البون بين الآثار المقصودة والكم الذي لا يحصى من تبعات الفعل غير قابل للمراقبة وراجع إلى الحكمة العملية التي علّمنا إيّاها كامل تاريخ التحكيمات السابقة. وبين الهروب من أمام مسؤولية التبعات وتضخم المسؤولية اللا محدودة ينبغي إيجاد المعيار العدل وترديد الحكمة الإغريقيّة «لا للمبالغة» مع R. Spämann.

لنقف ببحثنا عند هذه الحيرة الأخيرة. وفي الختام يمكننا أن نتساءل ببساطة: ماذا يمكن أن يكون أثر البحوث التي رسمناها في النقاش السابق لقانون المسؤولية؟ إني أميل إلى القول: إنّه أثر ملتبس.

التي تحمل معها حكمة الأخلاق والأعراف والعقائد المشتركة والمؤسسات التي تحمل طابع التاريخ.

إن القضيّة التي طرحها Hans Jonas حول اتساع مسؤوليتنا بالنسبة إلى إنسانيّة الغد والبيئة التي تكيّفها، ينبغي حسب رأيي أن يعاد طرحها تحت عنوان المعضلة الهيجلية. لذا تلزم أجابة أكثر تعقيدا من مجرّد الامتداد إلى الأجيال القادمة الذي تقول به الإلزامية الكانطية. ودون أن نأخذ كليّا بنظرية الأخلاق Sittlichkeit الهيجلية، يمكننا تبعا لـR. Spämann أن نؤكّد أن الفعل البشري ليس ممكنا إلا في ظروف تحكيم ملموس بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقّعة وقابلة للتحكم، وبين الرؤية البعيدة لمسؤولية لا محدودة. فالإهمال التامّ للآثار الجانبيّة للفعل قد يجعله فعلا لئيما. إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد تجعل الفعل مستحيلا. إنّه من سمات المحدودية البشرية أن يكون البون بين الآثار المقصودة والكم الذي لا يحصى من تبعات الفعل غير قابل للمراقبة وراجع إلى الحكمة العملية التي علّمنا إيّاها كامل تاريخ التحكيمات السابقة. وبين الهروب من أمام مسؤولية التبعات وتضخم المسؤولية اللا محدودة ينبغي إيجاد المعيار العدل وترديد الحكمة الإغريقيّة «لا للمبالغة» مع R. Spämann.

لنقف ببحثنا عند هذه الحيرة الأخيرة. وفي الختام يمكننا أن نتساءل ببساطة: ماذا يمكن أن يكون أثر البحوث التي رسمناها في النقاش السابق لقانون المسؤولية؟ إني أميل إلى القول: إنّه أثر ملتبس.

فمن ناحية، ينزع نقل «موضوع» المسؤولية على الغير العطوب والهش بلا ريب إلى تدعيم الطرف إدانة، في الثنائي: إدانة مُفرَدة/ خطر مشترك. وبما أننا صرنا مسؤولين بالإلزامية الأخلاقيّة الآتية من الغير، فإن سهم مثل هذه الإلزامية يستهدف ذاتا قادرة على أن تعيّن نفسها بصفتها فاعلا لفعله. وهكذا يوضع حدّ لمجمعة الأخطار، والصبغة التعاونية الخفية للتعويضات.

ومن ناحية ثانية، يمكن لامتداد مدى المسؤولية في المكان وخاصة تطاولها في الزمان أن يكون لهما أثر عكسي، بما أنه يصبح من المتعذر الإمساك بالذات صاحبة المسؤولية لفرط ما تتضاعف وتضعف. وبالإضافة إلى هذا يغري الفارق في الزمن بين الفعل الضارّ وعواقبه الوخيمة بما أنّه ينزع عن فكرة الجبر كل دلالة، يغري بتدعيم الطرف مجمعة الأخطار على حساب الطرف إدانة الفعل. إلا أنه يمكننا القول أيضا إنه عندما تحلّ فكرة الحيطة محلّ فكرة جبر الضرر، تُضفي على الذات من جديد صفة المسؤولية بواسطة الدعوة إلى فضيلة التعقل. بل ألا يمكننا القول إن الإدانة والخطر، دون أن يتعارضا طرفا ضد طرف، يتلاءمان ويتداعمان بما أنه، في تصوّر وقائي للمسؤولية، تكون الأخطار غير المؤمّنة هي القابلة لأن ندان بها؟

وإنه إلى فضيلة التعقل قد قادتنا في نهاية المطاف المُعْضِلَةُ التي أثيرت بسبب «آثار الفعل الجانبيّة» التي نصنّف ضمنها «الأذى». ولكن لن يتعلق الأمر عندئذ بالتعقل بالمعنى الضّعيف للحيطة، بل بمعنى الـprudentia سليلة الفضيلة الإغريقيّة phronesis، وبعبارة أخرى، بمعنى الحكم الأخلاقي المفصل. وفي

فمن ناحية، ينزع نقل «موضوع» المسؤولية على الغير العطوب والهش بلا ريب إلى تدعيم الطرف إدانة، في الثنائي: إدانة مُفرَدة/ خطر مشترك. وبما أننا صرنا مسؤولين بالإلزامية الأخلاقيّة الآتية من الغير، فإن سهم مثل هذه الإلزامية يستهدف ذاتا قادرة على أن تعيّن نفسها بصفتها فاعلا لفعله. وهكذا يوضع حدّ لمجمعة الأخطار، والصبغة التعاونية الخفية للتعويضات.

ومن ناحية ثانية، يمكن لامتداد مدى المسؤولية في المكان وخاصة تطاولها في الزمان أن يكون لهما أثر عكسي، بما أنه يصبح من المتعذر الإمساك بالذات صاحبة المسؤولية لفرط ما تتضاعف وتضعف. وبالإضافة إلى هذا يغري الفارق في الزمن بين الفعل الضارّ وعواقبه الوخيمة بما أنّه ينزع عن فكرة الجبر كل دلالة، يغري بتدعيم الطرف مجمعة الأخطار على حساب الطرف إدانة الفعل. إلا أنه يمكننا القول أيضا إنه عندما تحلّ فكرة الحيطة محلّ فكرة جبر الضرر، تُضفي على الذات من جديد صفة المسؤولية بواسطة الدعوة إلى فضيلة التعقل. بل ألا يمكننا القول إن الإدانة والخطر، دون أن يتعارضا طرفا ضد طرف، يتلاءمان ويتداعمان بما أنه، في تصوّر وقائي للمسؤولية، تكون الأخطار غير المؤمّنة هي القابلة لأن ندان بها؟

وإنه إلى فضيلة التعقل قد قادتنا في نهاية المطاف المُعْضِلَةُ التي أثيرت بسبب «آثار الفعل الجانبيّة» التي نصنّف ضمنها «الأذى». ولكن لن يتعلق الأمر عندئذ بالتعقل بالمعنى الضّعيف للحيطة، بل بمعنى الـprudentia سليلة الفضيلة الإغريقيّة phronesis، وبعبارة أخرى، بمعنى الحكم الأخلاقي المفصل. وفي

الحقيقة، إنما إلى هذا التعقل بالمعنى العميق للكلمة، ترجع مهمة التعرف على التبعات التي نعتبر شرعيا مسؤولين عنها باسم أخلاق في مستواها. وهذه الدعوة إلى الحكم هي التي تكوّن في نهاية المطاف الدفاع الأقوى لفائدة الحفاظ على فكرة قابلية الإدانة خاضعة إلى منافسة فكرتي التكافل والخطر. فإذا كان هذا الاقتراح مقبولا، فإن منظري قانون المسؤولية المهمومين بالحفاظ على بعد مضبوط بين مفاهيم قابلية الإدانة والتكافل والخطر المشترك سيجدون دعما وتشجيعا من بحوث قد تبدو للوهلة الأولى عاملة على انحراف مفهوم المسؤولية بعيدا عن المفهوم الأوّلي للإلزام بالجبر أو بقضاء العقوبة.

هل أن نظرية إجرائية خالصة في العدالة ممكنة؟
حول نظرية العدالة لجون رولز

كيف يمكن تفسير اختيار جون روولز John Rawls القيام ببحث حول فكرة العدالة[1]؟ يعود ذلك إلى سببين رئيسيين. السبب الأول: هو أن روولز يضع، في ما يبدو، نفسه ضمن خلف كانط وليس أرسطو. وأذكّر أن نظرية العدالة كما يفهمها أرسطو أي من حيث هي فضيلة خاصة، بمعنى عدالة توزيعية وتصحيحية، تستمدّ مفهومها كما هو الشأن بالنسبة إلى الفضائل الأخرى من السياق التليولوجي[*] للتفكير الذي يجعلها في صلة بالخير، على

---

1) انظر :

John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (traduit par Catherine Audard, titre original: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), the Belknap Press of Harvard University Press, 1971

*) فضلنا المحافظة على الكلمتين الفرنسيتين تليولوجي وديونتولوجي لعدم عثورنا في اللغة العربية بما يفي بالمعنى بدقة. ويميز روولس داخل النظريات الأخلاقية بين نظريات تليولوجية تعرف الخير على نحو منفصل عما هو عدل وتجعل من الثاني مجرد وسيلة للحصول على أكبر نسبة ممكنة من الأول، ونظريات ديونتولوجية تؤكد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير وترفض تحويل الأول إلى مجرد أداة في خدمة الثاني. فالنظريات التليولوجية لا تقيّم الفعل من جهة المبدإ المحدد له، كما هو الشأن لدى كانط مثلا، وإنما من خلال النتائج التي من شأنها أن تترتب عنه. مقابل النظريات التليولوجية يضع روولس التصور الديونتولوجي الذي يؤكد أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالخير والسعادة. فقيمة الفعل لا تتحدد من خلال النتائج التي تنجر عنه وإنما من مدى توافقه مع قناعاتنا الراسخة حول العدل والحرية والمساواة. وكنموذج للأولى يورد روولس النظريات النفعانية وكذلك الأنساق الأخلاقية القائمة على مبدإ الكمال مثل ما هو الشأن لدى أفلاطون وأرسطو وليبنتز ونيتشه وغيرهم، في حين يجد في أخلاق الواجب الكانطية نموذجا للثانية. حول هذه المسألة انظر كتاب «نظرية العدالة» الطبعة الفرنسية الصفحات: 50 - 52 و596 - 601. [المترجم]

الأقل كما يفهمه البشر. ولكن مع كانط حدث انقلاب في الأولوية لصالح ما هو عدل وعلى حساب ما هو خير، مما يجعل العدالة تكتسب معنى في سياق ديونتولوجي من التفكير.

السبب الثاني: في حين أن مع كانط تنطبق فكرة ما هو عدل أوّلا على علاقات شخص بشخص، مع روولز تنطبق العدالة أوّلا على المؤسّسات - فهي على نحو مميز فضيلة المؤسّسات - ولا تنبطق إلا بصفة ثانوية على الأفراد والدول القومية معتبرة كأفراد في مشهد التاريخ. إلاّ أنّه لم يتسنّ لهذه المقاربة الديونتولوجية أن تقف عند حدود المستوى المؤسّساتي إلا بالاعتماد على فرضية العقد الاجتماعي الذي تتمكن بمقتضاه مجموعة ما من الأفراد من تخطي حالة طبيعة يفترض أنها بدائية لبلوغ حالة القانون. فهذا الالتقاء بين وجهة يراد لها أن تكون ديونتولوجية في مجال الأخلاق والتيار التعاقدي على صعيد المؤسسات يمثل المشكل المركزي الذي يتطرق إليه روولز. وهو مشكل يمكن طرحه على النحو التالي: هل أن هذا الاقتران بين الوجهتين اقتران عرضي؟ هل تكون مقاربة ديونتولوجية في مجال الأخلاق في حاجة إلى إجراء تعاقدي، في تلك الحالة التي تنطبق فيها الفضيلة على المؤسّسات أكثر من انطباقها على الأفراد كما هو الحال مع فضيلة العدالة؟ أيّ ضرب من العلاقة هي، تلك التي توجد بين الوجهة الديونتولوجية والإجراء التعاقدي؟

أفترض أن هذه العلاقة ليست عرضية في شيء بما أنّ هدف الإجراء التعاقدي ووظيفته هما ضمان أسبقية ما هو عدل على ما هو خير بإحلال إجرائية المداولة ذاتها محلّ أي التزام تجاه ما يعدّ

صالحا مشتركا. ووفق هذه الفرضية يتولّى الإجراء التعاقدي بمفرده إنتاج مبدإ أو مبادئ العدالة. وإذا كان هنا فعلا الرهان الرئيسي، فستكمن كلّ مشكلة تسويغ فكرة العدالة في الصعوبة التالية: هل من شأن نظرية في العدالة إحلال مقاربة إجرائيّة محلّ كل مسعى لتأسيس العدالة على بعض الاعتقادات الراسخة والمسبقة حول ما هو خير للكلّ وحول ما هو صالح مشترك للبولتيا politéia، صالح الجمهورية أو الكومنوالث Commonwealth؟

ولهذا السؤال المركزي بالضبط يقدّم روولز الجواب الأكثر اتساقا الذي تمّ اقتراحه في الحقبة المعاصرة. وتتمثل محاولته في حل الإشكال الذي ظلّ عالقا منذ كانط في Rechtslehre (46-47): كيف نمرّ من المبدإ الأول للأخلاقيّة، أي الاستقلالية كما تفهم بالمعنى الاشتقاقي (بمعنى أن الحرية بما هي معقولة تمنح لنفسها القانون كقاعدة لفحص كونية قواعد الفعل الخاصة بها) إلى العقد الاجتماعي الذي تتخلّى بموجبه مجموعة من الأفراد عن حريتها الخارجية لتسترجعها كأعضاء في الجمهورية؟ وبمعنى آخر ما هي العلاقة بين الاستقلالية والعقد الاجتماعي؟ هذه العلاقة مفترضة من قبل كانط ولكن غير مسوّغة.

والآن لو تمكّن روولز من التوفيق في مسعاه فإنّه سيكون لزاما علينا الإقرار بأنه يمكن لتصور إجرائي خالص أن يستقيم دون الحاجة إلى أي مسلّمة متعلقة بالخير وحتى التسليم أيضا بأنه يمكن تخليص العادل من وصاية الصالح في ما يتعلق بالمؤسسات أوّلا وتباعا في ما يتعلّق بالأفراد والدول القومية معتبرة كأنها أفراد.

واستباقا للنقاش اللاحق، اسمحوا لي بأن أعلن أن اعتراضي

الرئيسي سيكون التأكيد على أن حسّا في العدالة متأسّس على القاعدة الذهبية - «لا تفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعله الغير بك» - هو دوما مفترض على نحو مسبق من التسويغ الإجرائي الخالص لمبدإ العدالة. ولكن لا يجب أن يفهم هذا الاعتراض على أنه يساوي تفنيدا للنظرية الروولزية في العدالة، وهو ما سيكون أمرا عديم الفائدة وقد يكون مضحكا تماما. فعلى العكس من ذلك يؤول هذا الاعتراض في الأخير إلى ضرب من الدفاع غير المباشر على أسبقية هذا الحسّ الأخلاقي في العدالة باعتبار أن ذلك الإنشاء الخارق للعادة الذي قام به روولز يستمدّ ديناميته العميقة من نفس ذلك المبدإ الذي يدّعي إمكان إنتاجه من خلال الإجراء التعاقدي فقط. وبعبارة أخرى يمثّل في نظري الطابع الدائري لبرهان روولز دفاعا غير مباشر على ضرورة البحث عن تأسيس أخلاقي لمفهوم العدالة. وتبعا لذلك سيكون هذا الطابع الدائري حاضرا طوال بحثي في نظرية روولز في العدالة.

أن تؤكد نظريته في العدالة أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، فهذا أمر واضح كل الوضوح وقد سبق أن أعلنه روولز صراحة. أما أن تضمن استعادة التقليد التعاقدي هذه الأسبقية، عندما تماثل العادل بإجراء من نوع خاصّ يعدّ منصفا، فهذا ما يتعين إثباته الآن.

إن الأمر الهام الذي يتعين الإشارة إليه منذ البدء هو أن النظرية موجّهة برمتها ضد ضرب آخر من نظريات العدالة ذات الطابع التليولوجي، يتمثل في النزعة النفعانية التي سيطرت طيلة قرنين داخل العالم الناطق باللسان الإنكليزي ووجدت في جون ستوارت ميل John Stuart Mill وسدجويك Sedgwick أفصح مدافعين عنها.

ولا يجب أن ننسى بأية حال هذه النقطة أثناء النقاش الذي سيلي. وعندما يتكلم جون روولز عن مقاربة تليولوجية فهو لا يعني أفلاطون أو أرسطو اللذين لم يحظيا لديه إلا ببعض الملاحظات على هامش الصفحة، وإنما التصور النفعاني للعدالة. وفعلا تمثل النزعة النفعانية نظرية تليولوجية من حيث أنها تعرّف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس. وعندما يتعلّق الأمر بالمؤسّسات فإن مفهوم هذا الخير يتأتّى من تعميم لمبدإ اختيار يعتمد على صعيد الفرد ويقضي بالتضحية بمتعة صغيرة أو إشباع آني من أجل متعة أو إشباع أكبر وإن كان بعيد المنال. وسنرى لاحقا كيف يتعارض المبدأ الثاني للعدالة، وفق جون روولز، تعارضا كليا مع التصور النفعاني لها: الدفع نحو الأقصى بالقسط الأدنى في حالة قسمة لا متساوية، هذه القاعدة التي سميت بقاعدة الماكسمين(*) تختلف في كلّ شيء عن تلك القاعدة التي تقضي بضرورة الزيادة إلى أقصى حدّ ممكن في حجم كلّ ما فيه مصلحة لأكبر عدد من الناس. إن أوّل ما يتبادر إلى الذّهن هو وجود هوّة أخلاقيّة تفصل التصور التليولوجي المميز للنزعة النفعانية والتصور الديونتولوجي عموما: فبالتعميم من الفرد إلى الكلّ الاجتماعي كما تقوم بذلك النزعة النفعانية يكتسي مفهوم التضحية صورة مخيفة، إذ لم تعد التضحية مجرد تضحية بمتعة خصوصية وإنّما بشريحة اجتماعيّة بأسرها. فكما يؤكد جان بيار دوبوي Jean - Pierre Dupuy التلميذ الفرنسي لروني جيرار René Girard، تتضمن النزعة النفعانية على نحو مضمر مبدءا

(*) La règle du maximin [المترجم].

تضحويًا يضفي مشروعية على إستراتيجية كبش الفداء. وسيكون الجواب الكانطي على ذلك بالتشديد على أنه لا يجوز التضحية، أثناء قسمة لا متساوية لمجموعة من الامتيازات، بالشخص الأقل حظا من غيره لأنه يظل مع ذلك شخصا. وتلك طريقة في التنبيه إلى أنه وفقا لمبدإ التضحية يعامل من يمكن أن يكون الخاسر في توزيع ما لخيرات كوسيلة وليس كغاية في حد ذاته. وتمثل أيضا هذه الفكرة بمعنى ما قناعة راسخة لدى روولز كما سأعمل على إبراز ذلك فيما بعد. ولكن إن كانت هذه قناعته فهي ليست حجته، في حين أن الحجة هي التي تهمّ. والكتاب بأسره محاولة لإزاحة سؤال التأسيس لصالح سؤال الاتفاق المتبادل، الذي يمثل نفس المبحث لكل النظريات التعاقدية في العدالة. وإن كانت النظرية الروولزية في العدالة هي بلا شك نظرية ديونتولوجية من حيث أنها مناقضة للمقاربة التليولوجية المميزة للنفعانيّة فهي ديونتولوجيا بلا تأسيس متعال. لماذا؟ لأن وظيفة العقد الاجتماعي هي استنتاج مضامين مبادئ العدالة من خلال إجرائية منصفة دون الاعتماد على أي ضرب من المقاييس الموضوعيّة لما هو عدل، وإلا أدى ذلك حسب روولز إلى الزج من جديد في الاستدلال ببعض الأفكار الضمنية حول ما هو خير. فالهدف لكتاب روولز «**نظرية العدالة**» هو تقديم حلّ إجرائيّ لمسألة العادل أي بلورة إجراء منصف لتنظيم المؤسسات على نحو عادل. وذلك ما يعنيه بالتحديد عنوان الفصل الأول: «العدالة بما هي إنصاف».

ويميز الإنصاف في المقام الأول إجرائيّة المداولة التي يفترض أن تقود إلى اختيار المبادئ التي يقترحها روولز في حين تعيّن العدالة مضمون المبادئ التي يقع اختيارها. وبهذه الطريقة يهدف

الكتاب بمجمله إلى تقديم فهم تعاقدي للتصور الكانطي للاستقلاليّة. فبالنسبة إلى كانط، القانون هو القاعدة التي يمكن أن تمنحها إرادة حرة لنفسها عندما تكون متخلصة من ميول الرغبات والمتع. وبالنسبة إلى روولز، المؤسسة العادلة هي تلك التي يمكن أن يقبل بها نفر من الأفراد المتعقّلين واللامبالين لو أنهم استطاعوا الاختيار بتروّ في حالة تكون منصفة أي في وضع يتضمن شروطا وإكراهات سنعمل فيما بعد على إبانتها. وأشدد على أن المنعطف الرئيسي في الكتاب يتمثل في سعيه إلى إحلال، قدر ما هو ممكن، المعالجة الإجرائيّة محلّ المعالجة التأسيسيّة لمسألة العادل. ومن هنا تتأتى الصبغة الإنشائيّة(*) وحتى الاصطناعيّة التي يشترك فيها الكتاب مع بقية التقليد التعاقدي. وعندما يرتبط العادل بما هو خير يكون موضوع اكتشاف وحينما يُنتَجُ بِوسائل إجرائيّة فقط يكون العادل في حاجة إلى إنشاء، فهو غير معروف مسبّقا ويفترض أن ينتج عن الاختيار المتروّي الذي يجري في وضع من الإنصاف التام. ولإضافة طابع درامي على الرهانات، اقترح اعتبار أن العدالة بما هي إنصاف ـ أي بما هي إنصاف إجرائي ـ تهدف إلى حلّ المفارقة الشهيرة للمشرّع عند روسو Rousseau. إذ نقرأ في العقد الاجتماعي:

«لاكتشاف أفضل قواعد اجتماع تناسب الأمم، لا بد من ذكاء خارق يعيش كل أهواء البشر ولا يحس بأي واحدة منها، ليست له أي صلة مشتركة مع طبيعتنا ومع ذلك يعرفها جيدا، تكون سعادته مستقلة عنا ومع ذلك يقبل بالاهتمام بشأننا وأخيرا

(*) constructiviste.

يكون قد ضمن لنفسه في تقدم الأزمنة مجدا بعيد الأمد واستطاع أن يعمل في قرن وأن ينعم بالمتعة في قرن آخر. لا بد من آلهة لوضع قوانين للبشر»[2].

ويمكن أن تعدّ نظرية العدالة بما هي إنصاف حلّ نابع من الأرض لهذه المفارقة. ويمكن أن يفسر هذا الطموح الرهيب الانبهار الشديد الذي خلفه الكتاب لدى أصدقاء المؤلف وخصومه على حد السواء.

وبعد هذا المدخل الطويل سأعمل على عرض الأجوبة التي يقدمها روولز للأسئلة الثلاث التالية:

ـ ما الذي يضمن الطابع المنصف لحالة المداولة التي يمكن أن ينتج عنها اتفاق في شأن التنظيم العادل للمؤسسات؟ على هذا السؤال يأتي الجواب المتمثّل في تخيّل «وضع بدئي» والأمثولة الشهيرة التي تصطحبه أي «ستار الجهل».

2 ـ ما هي المبادئ التي يمكن أن يقع اختيارها من وراء ستار الجهل؟ ويكمن الجواب على هذا السؤال في عرض وتأويل «مبدأي العدالة» وفي ترتيبهما على نحو سويّ.

3 ـ ما عساها أن تكون الحجة القادرة على حمل الأطراف

(2) انظر: J-J. Rousseau, *Du Contrat social*, texte original publié par M. Halbwachs. Paris, Aubier, éditions Montaigne 1943. Livre II, chap 7, p. 179-180.
قارن أيضا بالصفحة 183 «لا يجب أن يكون هناك أي حق في التشريع لمن يصوغ القوانين» أو كذلك: «عمل فوق الطاقة البشرية، ولانجازه أي سلطة لا تساوي شيئا»، بعد ذلك تكتسي المفارقة صورة دائرية: «لا بد أن يتمكن الأثر من أن يتحول إلى علة، والعقل الاجتماعي الذي هو صنيعة المؤسسة ذاتها إلى رئيسها وان يكون البشر قبل القوانين ما يتعين عليهم أن يصبحوا عليه بفضلها... فتلك [إذن] ضرورة، لجوء [المشرّع] إلى سلطة من قبيل آخر تستطيع أن تسوس دون عنف وأن تفحم دون إقناع». إن هذه الصعوبة هي التي فرضت في رأي روسو تدخل السماء والآلهة.

المشاركة في المداولة على الاجماع حول المبادئ الروولزية في العدالة بدل، لنقل مثلا، حول شكل ما من أشكال النفعانيّة؟ يكمن الجواب على ذلك في حجة الماكسمين المستعارة من نظرية الألعاب والتي نقلت من مجال تطبيقها الأوّلي أي الصعيد الاقتصادي.

ولن يسمح لنا بالعودة إلى السؤال الفلسفي الذي طرحناه سالفا، أي إن كان يمكن لنظرية إجرائيّة خالصة في العدالة أن تعوّض التأسيس الأخلاقي لحسّنا الاجتماعي والسياسي في العدالة ـ وإن أمكن ذلك فوفق أي شروط؟ ـ إلاّ بعد أن نقدّم بطريقة تكون الأكثر حيادا هذه الأطروحات الرئيسيّة الثلاث.

الموقع البدئي

ومثلما أشرنا إلي ذلك من قبل لا يكون اتفاقا ما منصفا إلا إذا انطلقنا من وضع منصف. وعند ذلك تتوقف العدالة بما هي إنصاف على الطابع المنصف لما يسميه روولز الحالة أو الموقع البدئي. ويتعين من البداية الإشارة إلى أمرين: أولا أن هذا الموقع ليس حالة تاريخيّة وإنما افتراضيّة أو خياليّة:

«يتعين علينا أن نتخيل أنّ أولئك الذين ينخرطون في فعل التعاون الاجتماعي يختارون مع بعضهم وفي سياق مشترك المبادئ التي من شأنها أن تعزو الحقوق والواجبات الأساسيّة وتحدد كيفية قسمة الفوائد الاجتماعيّة».

وسأعود في الفصل الموالي إلى التصور الكامن وراء تمثل العدالة الاجتماعيّة كسياق أو إجرائيّة توزيع مثلما يوحي بذلك

الفعلان عَزَا وقسّم. وما أُشدّد عليه هو التعبير التالي: «يتعيّن علينا أن نتخيّل». ويقودني ذلك إلى ملاحظتي الثانية: «يوافق الموقع البدئي في نظرية العدالة من حيث هي إنصاف حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي». وفي واقع الأمر يعوض الموقع البدئي باعتباره وضع مساواة حالة الطبيعة. ونتذكر أن لدى هوبز Hobbes تكون الحالة الطبيعيّة حالة حرب للكلّ ضد الكلّ ويشكّل الخوف من الموت العنيف، كما يؤكد على ذلك ليو ستراوس Léo Strauss، هاجس كل فرد في هذه الحالة. فما هو موضع انشغال لدى هوبز ليس العدالة وإنما الأمن. ودون أن يشاطر هوبز انثروبولوجيته المتشائمة يقدّم روسو وكانط الحالة الطبيعية كحالة فاقدة للقانون أي دون أي سلطة للفصل بين مطالب متنازعة. وفي المقابل يمكن لمبادئ العدالة أن تصبح موضوعا لاختيار مشترك شريطة أن يكون الموقع البدئي منصفا أي أن يمثل حالة من المساواة. ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا في وضع افتراضي صرف.

ويقتضي تحديد مجمل الإكراهات التي يتعين أن يخضع لها الموقع البدئي حتى يعدّ وضع مساواة على جميع الأصعدة جهداً كبيرا من النظر: وهو جهد يجد نقطة ارتكازه الحدسية في أمثولة «ستار الجهل» ـ التي يدين لها رولز بقسط كبير من سمعته ـ.

وتتمثل الفكرة في ما يلي: «إن إحدى السمات الأساسيّة لهذه الحالة هي أن لا أحد يعرف مكانه في المجتمع ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعيّة، ولا أحد يعرف أيضا نصيبه من توزيع الخيرات الطبيعيّة ولا قدراته الذهنية والجسديّة وكلّ الأشياء التي

هي من هذا القبيل. وقد أذهب حتى إلى اعتبار أن الأطراف لا تدرك التصور الذي لها عن ما هو خير ولا ميولها النفسية الخاصة بها».

وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه الحالة المفترضة من الجهل تعيد إدخال شيء مثيل للإرادة المتعالية لدى كانط التي هي الأخرى منفصلة عن كل قاعدة حسية ولا تحيل بالتالي إلى أي غايات أو قيم، وباختصار تكون مجردة من كلّ مضمون تليولوجي. غير أن هذه المماثلة مغلوطة. فللذات حسب روولز مصالح في هذا العالم إلا أنها غير مدركة ما عساها أن تكون فعلا هذه المصالح. ويمكن الحديث في هذا الصدد عن موقف فلسفي يتوسط بين النزعتين المتعالية من جهة والتجريبيّة من جهة أخرى وهو ما لا يساعد على جعل الوصف الدقيق لما يعنيه روولز بالموقع البدئي أمرا سهلا. ويبرز هذا الغموض بالأساس في الأجوبة التي يقدّمها روولز للسؤال المتعلق بمعرفة ما يتعين على الأفراد معرفته من وراء ستار الجهل، حتى يكون اختيارهم موجّها فعلا صوب أشياء هي حقّا من هذا العالم، أي أن لا يكون الاختيار موجّها فقط صوب حقوق وواجبات وإنما كذلك صوب شكل من التقاسم للمكاسب الاجتماعيّة. وبمعنى آخر واعتبارا أن الاختيار سيتعلق بمصالح متضاربة فسيكون على الشركاء، وقد وضعوا وراء ستار الجهل، أن يدركوا ما معنى أن يكون الشخص «صاحب مصلحة». وتكون هناك فعلا مشكلة عدالة كلّما تعلق الأمر بقسمة مناسبة لامتيازات اجتماعيّة. وعند ذلك يجب ألاّ يكون الشركاء أشخاصا أحرارا وعاقلين فقط وإنما كذلك أشخاصا حريصين على تحقيق

مصالحهم الذاتيّة. ومن هنا يتأتى الإكراه الأول الذي يفرض على الحالة الأوّلية، وهو وجوب أن تتوفّر لكل طرف المعرفة الكافية بالخصائص النفسية العامة للبشر فيما يتعلق بالأهواء والدوافع الأساسيّة. ويقرّ روولز صراحة بأن أنثروبولوجيته الفلسفية قريبة جدّاً من أنثروبولوجية هيوم Hume في «**مصنف الطّبيعة البشريّة**» (الكتاب الثالث) في ما يخص الحاجات والمصالح والغايات والمطالب المتضاربة، بما فيها «مصالح ذات تعتبر تصورها لما هو خير جدير بالاعتراف وتتقدم في شأنه بمطالب تستحق الإرضاء». تلك هي إكراهات يسميها روولز «ظروف العدالة» (الفقرة 22).

أما الإكراه الثاني فيتمثل في وجوب إدراك الأطراف المشاركة في المداولة أنه من المفترض أن كلّ كائن متعقّل يسعى إلى امتلاك مقوّمات اجتماعيّة أوّلية(*) تصبح دونها الحرية مطلبا خلوا من المحتوى. ومن المهم التشديد هنا على أن عزة النفس تندرج ضمن قائمة هذه المقوّمات الأوّلية. وبذلك لا تكون المقاربة الديونتولوجية الخالصة مجرّدة من الاعتبارات التليولوجية ما دامت هذه حاضرة منذ «الموقع البدئي» (الفقرة 45) (المقوّمات الاجتماعيّة الأوليّة بما هي قاعدة لكلّ تحسّن مرتقب). ولا يعرف الأفراد وهم في هذا «الموقع البدئي» ما هو التصور الذي سيكون لهم عمّا هو خير ولكنهم يعلمون أن البشر يفضّلون حيازة أكبر نسبة من المقوّمات الاجتماعيّة الأوّلية على الحصول على القسط القليل منها.

أما الإكراه الثالث فيقتضي حصول الأطراف المشاركة في

(* biens sociaux primaires.

المداولة من وراء ستار الجهل على معلومات كافية حول مبادئ العدالة موضوع الاختيار مادام هذا الاختيار متعلقا بتصوّرات متعدّدة حول ما هو عدل. فلا بدّ لهم أن يعرفوا البراهين النفعانية وكذلك المبادئ الروولسية للعدالة بما أن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدالة. ولهذا السبب يتم في كتاب روولز تقديم مبدئي العدالة وتأويلهما قبل التطرق بتفصيل «للموقع البدئي» (سأعود في القسم النقدي من هذا العرض إلى مشكلة ما أسميه «نظام الحجج»). إذ يتعين أن تعرض بتفصيل البدائل التي تطرح أمام الأشخاص في «الموقع البدئي» مع كل تطبيقاتها (الفقرة21 استعراض البدائل) فيتمثّل العقد تحديدا في إسناد رتبة للنظريات البديلة حول العدالة (ranking options).

وليس هذا كل ما في الأمر: إذ يأمل روولز علاوة على ذلك إضافة ما يسميه «الإكراهات الصورية لمفهوم العادل» أي تلك التي تنسحب على كل اختيار لمبدإ أخلاقي وليس فقط على مبادئ العدالة. وضرورة الإعلان هي من الإكراهات الأكثر أهمية من بينها. وسنرى بعد ذلك كيف أن النفعانية لا تسمح بهذا الضرب من الشفافية باعتبار أن المبدأ التضحويّ الذي تتضمنه يقتضي أن يظلّ مخفيّا وغير معلن. ويتعيّن أن يكون كلّ الشركاء متساوين في المعلومات التي هي في حوزتهم. ولهذا لا بد أن يكون عرض البدائل والحجج أمرا علنيا. وهناك إكراه آخر يتمثل في ما يسميه روولز استقرار العقد أي إدراكا مسبّقا لطبيعته القهرية في واقع الحياة مهما كانت الظروف القائمة[3].

وكحوصلة يمكن أن نقول:

---

3) وسنرى في الدراسة التي سنخصّ بها المقالات التي نشرها روولس بعد نظرية العدالة أن مقتضى الاستقرار هذا هو الذي كان وراء التنقيحات التي أدخلت لاحقا على النظرية.

أ - يهدف ستار الجهل إلى تحقيق غاية أساسيّة وهي: «بلورة إجراء منصف من شأنه أن يكسب كلّ المبادئ التي سنتفق حولها صفة العدل. والغرض هو استخدام مصطلح العدالة الإجرائيّة كأساس للنظرية». ولا يجب أن يستهان بتلك الرابطة التي توجد بين تخيّل ستار الجهل والبحث عن تصور إجرائي خالص للعدالة. وتمثل العدالة الإجرائيّة بديلا تاما لتلك المتضمنة لمحتوى محدّد والتي تحكمها خلفيات متداولة حول ما هو خير مشترك.

ب - العدالة الإجرائيّة هي عدالة حقّا لأنه يقع بمفعول ستار الجهل إبطال آثار العوامل الظرفية والعرضية. إذ يضمن هذا الستار توفّر الإنصاف في الوضع الذي يشكل نقطة الانطلاق.

ج - ومن هنا تتواصل البرهنة كالتالي: «ما دامت الأطراف [المشاركة في المداولة] تجهل الاختلافات التي توجد بينها وما دام كل واحد منها عاقلا مثل غيره ويوجد في وضع مماثل لأقرانه فإن كلّ واحد منهم سيكون متقبلا لنفس الحجة». ثم أيضا: «إذا فضّل أحدهم، بعد تفكير، تصوّرًا ما للعدل على تصوّر آخر فسينسج الجميع على منواله ويمكن عند ذلك بلوغ إجماع».

ويمكن تلخيص الأمر على النحو التالي: في الوضع البدئي تكون المعادلة بين «كل شخص» و«الجميع» معادلة كاملة.

أي المبادئ يقع اختيارها من وراء ستار الجهل؟

قبل النظر بإسهاب في الصياغة الدقيقة لمبدئي العدالة لنقم بملاحظتين عامتين حول «موضوع العدالة». الملاحظة الأولى: ليست العدالة في المقام الأول فضيلة بَيْذاتيّة، فضيلة تحكم

العلاقات الثنائية، وإنما فضيلة تحكم المؤسسات: «إن العدالة أول فضيلة للمؤسسات، مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية».

ويبدو هذا الإقرار الأوّل منسجما أكثر مع التصور الأفلاطوني مما هو مع تصور أرسطو: فالعدالة مع أفلاطون هي فضيلة الكلّ («**الجمهوريّة**»، الكتاب IV) في حين أن أرسطو في الكتاب V من «**الآداب موجّهة إلى نيكوماخوس**» يعدّ العدالة التوزيعيّة عدالة خاصة أو جزئية قياسا بالعدالة العامة التي ليست غير طاعة قوانين المدينة. لماذا جزئية أو خاصة؟ لأنها مقترنة بوضع خاص وهو توزيع وقسمة منافع، أمجاد وامتيازات. وعلاوة على ذلك فإن نوع المساواة الخاصة بالعدالة ليست هي تلك المساواة الحسابية وإنما المساواة التناسبية أي المساواة ضمن علاقات: علاقات الشركاء والحصص؛ إذ يتعين أن تكون علاقة شريك بحصة مساوية لعلاقة شريك آخر بحصة أخرى. ولذلك، وبما أن أفلاطون يبدو أكثر اتصالا بالنزعة الشمولية holistique مما هو الشأن بالنسبة إلى أرسطو فإن روولز يبدو هو الآخر مواصلا لأفلاطون أكثر منه لأرسطو. غير أن ملاحظتنا الثانية ستعدّل هذا الاستنتاج: فالتصور الروولزوي للعدالة هو في نفس الوقت شموليّ وتوزيعي. ومن هنا يتفق روولز مع أرسطو دون خيانة أفلاطون. ويوضح الاستشهاد التالي ما أسعى إلى إبانته:

«إن الموضوع الأوّلي للعدالة هو البنية الأساسيّة للمجتمع أو بصفة أدق الطريقة التي توزّع من خلالها المؤسسات الاجتماعيّة الرئيسية الحقوق والواجبات وتحدّد كيفية اقتسام مكاسب التعاون الاجتماعي».

فالنظام الاجتماعي هو إذن بمعناه الأولي سياق توزيع: توزيع

أدوار ومراتب ومكاسب وخسائر وأرباح وتكاليف وفرائض وواجبات. فالأفراد شركاء إذ يشاركون بقدر ما يوزّع عليهم المجتمع حصصا. ويمكّن هذا التصور للمجتمع على شاكلة سياق توزيعي من تجاوز التعارض التقليدي بين تصور شمولي مثل ذلك الذي نجده لدى دوركهايم Durkheim وتصور فرداني مثل ذلك الذي نجده في الفردانية الإبستمولوجية لدى ماكس فيبر Max Weber. وإذا كان لهذا التعارض قيمة ما فسيكون هناك تناقض صارخ بين الزعم بأن البنية الأساسيّة للمجتمع هي الموضوع الأوّل للعدالة ومحاولة استنتاج القواعد الأساسيّة للمجتمع من خلال عقد. وباعتبار أن المجتمع «مغامرة تعاون ترمي إلى تحقيق فوائد مشتركة بين الأطراف المساهمة فيها» فلا بد أن نتصوره في آن واحد ككلّ لا يمكن أن يردّ إلى العناصر المكوّنة له وكنظام من العلاقات المتبادلة بين الأفراد. فيمكن إذن اعتبار العدالة فضيلة مؤسسات، بما هي مؤسسات تهدف إلى تنمية ما فيه خير أعضائها. والمشاركة ليست خاصية هامشية بما أن المؤسسات هي من جهة تؤدي وظيفة توزيعية وهي من جهة أخرى إطار يتحدّد الأفراد من خلاله كشركاء. ولهذا السبب يتعيّن أن يكون الاختيار المعقول ذلك الذي يجري على نحو مشترك لغاية بلوغ اتفاق نهائي حول أفضل السبل لحكم المجتمع. ويفسّر ذلك أيضا بأيّ معنى أن يكون للعدالة، بما هي عدالة توزيعيّة، موضوع أوّلي وهو البنية الأساسيّة للمجتمع: هذه البنية هي ذاتها ظاهرة توزيع (وهذا ما يبطل فاعلية اعتراضات ر. ب. وولف[4] الذي بطريقة تقترب من الماركسية يتصور خطأ التوزيع وكأنه ظاهرة اقتصادية بحتة

(4) انظر: R-P Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977.

منفصلة عن عملية الإنتاج). وعلاوة على ذلك فإن المجتمع من حيث كونه نظام توزيع هو عبارة عن ظاهرة إشكالية، فما دامت توجد العديد من الطرق في التوزيع وقسمة الامتيازات والتكاليف يكون المجتمع حقل بدائل ممكنة. ولذلك أيضا يكون المجتمع منذ البداية ظاهرة تحكمها ثنائية الاتفاق / النزاع: فمن جهة، يمكن أن تكون كل حصة محل احتجاج وخاصة كما سنرى ذلك في ما بعد عندما يتعلق الأمر بتوزيع لا متساوٍ. ومن جهة أخرى، يقتضي أيّ توزيع مستقر وفاقا حول إجراءات للفصل بين مطالب متنافسة. وتتعلق بالضبط المبادئ التي سنفحصها الآن بهذا الوضع الإشكالي الذي أفرزه مقتضى قسمة منصفة ومستقرة.

وبعد أن أوضحنا هذا، يمكن لنا الآن أن ننظر في مبدأي العدالة. وسأترك جانبا الصياغة النهائية والتامة التي تنتج عن الاستدلال المعقّد الذي سيكون موضوع الجزء الثالث من عرضنا هذا. وأستشهد هنا بما يقوله رولز (ص 91):

«يكون أوّل تقديم للمبدأين على النحو التالي: في المقام الأوّل لا بد أن يكون لأي شخص حق متساو مع حق الآخرين في النسق الأكثر اتساعا من الحريات الأساسيّة المتساوية بين الجميع والذي يكون منسجما مع نفس النسق الذي هو لدى غيره. وفي المقام الثاني يجب أن ترتّب الفوارق الاجتماعيّة والاقتصاديّة على نحو يمكن فيه في نفس الوقت : أ ـ أن نأمل في أن تكون هذه الفوارق في صالح كلّ فرد. ب ـ أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بمراتب ووظائف مفتوحة أمام الجميع».

يضمن إذن المبدأ الأوّل الحريات المتساوية للمواطنة (حرية

التعبير والاجتماع والاقتراع والترشيح للوظائف العمومية). أما المبدأ الثاني فيطبّق في وضع من اللاّمساواة، وينص على أن بعض الفوارق يمكن أن تعدّ أفضل حتى من تقسيم متساو. ونقرأ أيضا (ص 92):

«يطبق المبدأ الثاني في أوّل تقدير على تقسيم المداخيل والثروة وعلى توجّهات المنظمات التي تستخدم الاختلافات في السلطة والمسؤولية التي لكل شخص [ومن هنا جاء مبدأ الاختلاف]. فإذا لم تكن قسمة الثروة والمداخيل في حاجة لأن تكون متساوية بين الجميع فلا بد أن تكون عند ذلك في صالح كل فرد وأن تكون في نفس الوقت مراكز النفوذ والمسؤولية سهلة البلوغ للجميع. ونطبق المبدأ الثاني مع الحرص على أن تظل هذه المراكز مفتوحة ثم بعد ذلك نرتّب الفوارق الاجتماعيّة والاقتصاديّة على نحو يكسب منه الجميع، مع الخضوع إلى هذا الإكراه».

وبقدر أهميّة مضمون هذه المبادئ تكون أهمية قاعدة الأولوية التي تربطهما ببعضهما. يتحدث هنا روولز عن نظام تسلسلي:

«ينبغي أن ترتّب هذه المبادئ وفق نظام معجمي يكون فيه المبدأ الأول متقدّما على الثاني. ويعني ذلك النظام أنه لا يمكن التبرير أو التعويض عن اعتداءات على الحريات الأساسيّة المتساوية بين الجميع، والتي يحميها المبدأ الأوّل، بامتيازات اجتماعيّة أو اقتصاديّة تكون أكبر» (ص. 92).

وتصدم مباشرة فكرة نظام معجمي الماركسية والنزعة

النفعانية في نفس الوقت: إذ يسمى روولز هذا النظام معجميا أو قاموسيا لسبب بسيط: وهو أن في قاموس ما يكون الحرف الأوّل معجميا متقدما بمعنى أنه لا يمكن لأي تعويض على مستوى الحروف اللاحقة أن يمحو الأثر السلبي الذي ينجم عن استبداله بأي حرف آخر. لذلك تمنح استحالة هذا الاستبدال للحرف الأول ثقلا لا متناهيا. غير أن النظام الموالي ليس فاقدا لكل وزن، ما دامت الحروف اللاحقة تفرّق بين لفظين لهما نفس البداية. فيمنح النظام المعجمي لكل المكوّنات وزنا محدّدا دون أن يجعلها قابلة لأن تُستبدل بغيرها. وإذا طبّقنا ذلك على نظرية العدالة ينتج ما يلي: لا يمكن أن تعوّض أي خسارة للحرية مهما كان حجمها بازدياد في النجاعة الاقتصادية. فلا نشتري الرخاء مقابل الحرية. ولقد أساء الفهم على نحو خطير المعلّقون الذين تناولوا المبدأ الثاني خارج سياق النظام المعجمي، إذ لا يربط النظام المعجمي بين المبدأين فقط وإنما كذلك بين الجزأين المكوّنين للمبدإ الثاني. فينبغي أن يعدّ وفق هذا النظام المعجمي أصحاب أولوية أولئك الذين هم الأقل حظّا من الناحية الاقتصاديّة والاجتماعيّة من غيرهم من الشركاء. وهذا ما يعدّه جون بيار دوبوي استتباعا لمبدإ روولز مناهضا للنزعة التضحوية. فلا يمكن أن يضحّى بشخص من أجل الصالح العام.

والآن لماذا مبدآن: مبدأ مساواة ومبدأ لا مساواة وليس مبدأ واحدا؟ يعود ذلك إلى أنه على الصعيد الاقتصادي لا يكون المجموع العام الذي سيقع اقتسامه محدّدا منذ البداية وإنما يظلّ

مشروطا بطريقة اقتسامه. فتتأثر الفروق بين مستويات الإنتاجية بالطريقة التي تم وفقها توزيعها. ففي نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الإنتاجية مستويات متدنية إلى حدّ يتضرر فيه حتى الشخص الأقل دخلا. إذ توجد درجة تصبح عندها إعادة توزيع المداخيل ذات نتائج عكسية. وعند ذلك يدخل مبدأ الاختلاف حيز الفعل. ولهذا السبب يكون روولز عرضة للانتقاد من قبل مجموعتين من الخصوم: يتهم على يمينه بالوقوع في نزعة مساواتية (الأولويّة المطلقة التي يمنحها لمن هم أقلّ حظا من غيرهم). أما على يساره فيتهم بتبرير اللامساواة وجعلها مشروعة. ويجيب روولز الفريق الأوّل: في وضع يتّسم بلا مساواة اعتباطيّة تكون امتيازات الأشخاص الأوفر حظوة مهددة سواء بفعل المقاومة التي سيبديها الفقراء أو فقط لمجرّد قلّة الاستعداد لديهم للتعاون. ويجيب الفريق الثاني : سيُرفض بالإجماع كلّ حلّ يكون أكثر تحقيقا للمساواة لأن الجميع سيخسر من ذلك. ويمكّن مبدأ الاختلاف من انتقاء الوضع الأكثر تحقيقا للمساواة والذي يكون منسجما مع قاعدة الإجماع.

ويقودنا هذا الإقرار الأخير إلى سؤال ثالث: ما هي الأسباب التي تجعل الشركاء وهم وراء ستار الجهل يفضّلون هذه المبادئ وفق ترتيبها المعجمي بدل أي صيغة من صيغ النفعانية؟ هنا تقفز الاستتباعات المضادة لفكرة التضحية لنظرية روولز في العدالة إلى المستوى الأول وهذا ما يمثّل نقطة انطلاق البرهان الذي أنوي تقديمه الآن.

البرهان

يتعلق البرهان أساسا بمبدإ الاختلاف. وهو برهان مستعار من نظرية تتعلق بكيفية الحسم في ظرف من اللاّيقين. ويطلق على هذا البرهان اسم الماكسمين maximin ويتمثل في ما يلي: تختار الأطراف المشاركة في المداولة التسوية التي من شأنها أن ترفع إلى الأقصى القسط الأدنى. ويعسر هنا عدم نقل تلك السمات والخصائص السيكولوجية المميزة للاعب البوكر poker مثلا إلى «الوضع البدئي». ولكن ذلك لن يكون ممكنا لأن السيكولوجية الخاصة بكل فرد هي بالتحديد من ضمن الأشياء التي تجهلها الأطراف المشاركة في المداولة. وفي هذه الحالة لن يكون الدافع الوحيد الذي يحرّك الأفراد في الوضع البدئي إلاّ ذلك الدافع الخاص بأطراف ملتزمة نحو بعضها البعض باحترام عقد حدّدت مضامينه على نحو عمومي وقُبل بالإجماع: فالعقد يولّد ارتباطات والالتزام يرغم. ولا أحد يقيّد نفسه إن كان يساوره شكّ في مدى قدرته على الوفاء بعهده. ومما يجعل الدافع أشدّ إرغاما هو أن الاتفاق لا بد أن يكون نهائيا وأن موضوع هذا الاتفاق ليس غير البنية الأساسيّة للمجتمع. فإذا وجد خلاف بين تصوّرين للعدالة وكان أحدهما يسمح بقيام حالة لا يمكن أن يقبل بها أحد الأطراف في حين يقصي التصور الآخر إمكان قيام مثل تلك الحالة، فعند ذلك تكون الغلبة للتصور الثاني. وينصّب كلّ جهد رولز على محاولة تبيين الأمر التالي: في الفرضية النفعانية يكون صاحب الموقع الأقل حظًا الشخص الذي يقدّم ضحية، في حين تكون نظرية العدالة التي يدافع عنها هنا هي الوحيدة القادرة على أن تجعل من ذلك

الشخص طرفا مساويا للآخرين. ويكفي ذلك في رأيه لإثبات تفوّق الأطروحة الثانية.

ويمكن الاستدلال على هذه النقطة دون تحمّل تعقيدات حجّة الماكسمين. ففي مجتمع يُعلن فيه عموميا اعتماد مبادئ روولز، يدرك الشخص الأقل حظّا أن موقعه يستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يلحظها، إذ سيكون حاله أشدّ سوءا لو كانت الفوارق أقل أهميّة مما هي عليه. أما الشخص الأوفر حظّا والذي قد يبدو أقلّ امتيازا مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى فسيقتنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبيّة، قياسا إلى الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقلّ إنصافا، من خلال تعاون أقرانه معه وإلاّ كانت امتيازاته النسبية مهدّدة بالتلاشي. في حين يكون الأفراد الأقل حظوة في وضع مغاير تماما لما هم عليه في مجتمع يصرّح عموميا اعتماده المبدأ النفعاني، إذ يطلب منهم عند ذلك اعتبار تحقيق أكبر مستوى من الرفاه للجميع حجة كافية لقبول وضعهم السيء. وفي حقيقة الأمر يمكن أن تكون الحالة أشدّ سوءا، إذ لا يقدر نظام نفعاني صَلِف على الالتزام بقاعدة الإعلان. فلا بدّ للمبدإ التضحوي الضمنيّ في النفعانية أن يظلّ خفيّا حتى يكون ناجعا. وهو ما يمثّل سببا آخر لرفض التصور النفعاني للعدالة في الحالة البدئيّة.

نقاش

ويمكنني الآن العودة إلى سؤالي الأوّل. هل يمكن أن نستعيض عن التأسيس الأخلاقي للعدالة بتصور إجرائي خالص لها؟ إن ذلك هو في نهاية الأمر رهان كلّ نظرية تعاقديّة في العدالة.

والفكرة التي أدافع عنها في هذا الصدد تتمثل في التأكيد على أن التصور الإجرائي للعدالة لا يقدّم في أحسن الأحوال إلاّ عقلنة لحسّ في العدالة يكون دوما مفترضا. ولا أقصد بالمرة من وراء هذه الفكرة تفنيد روولز وإنما فقط بلورة ضمنيات يبدو لي أنه لا يمكن تجنبها. وسأعتمد في ذلك ثلاث مراحل:

1 ـ لننظر أوّلا في «نظام الحجج» الذي يتبعه كتاب روولز (استخداما لتعبير ديكارتي). إن ما يغلب على مجمل الكتاب في رأيي ليس النظام المعجمي مثل ذلك الذي تُرتّب وفقه مبادئ العدالة وإنما نظام دائري يميّز في نظري كلّ تفكير في مجال الأخلاق. فقد يستغرب القارئ عندما يرى أنه قد وقع تحديد مبادئ العدالة وحتى بلورتها (الفقرة 11-12) قبل النظر في الظروف التي يقع فيها الاختيار (الفقرة 20-25) وبالتالي قبل الخوض في موضوع ستار الجهل (الفقرة 24) وعلى نحو أكثر عمقا قبل التدليل على أن هذه المبادئ فقط هي المعقولة (الفقرة 26-30). وذلك لا يمنع روولز من أن يقدّم من البداية مبدأي العدالة على أنهما اللذان سيقع اختيارهما في الوضع البدئي. وفي الواقع منذ الفقرة 3 يؤكد روولز أن مبادئ العدالة هي:

«المبادئ التي يمكن أن تقبل بها في وضع بدئي من المساواة شخصيات حرة وعاقلة وحريصة على رعاية مصالحها الخاصة وهي مبادئ تحدّد الشروط الأساسيّة لاجتماعها».

وعلى هذا النحو تقدّم نظرية العدالة ككلّ بطريقة مستقلة عن أي نظام يكون فعلا تسلسليا يؤدي إلى صياغة المبدأين، الوضع البدئي ثم ستار الجهل ثم الاختيار المعقول. ودون هذا الاستباق لا يمكن تمييز العدالة من حيث هي إنصاف:

« يمكن اعتبار الموقع البدئي حالة الاستقرار الأوّلية الملائمة وبذلك يكون الاتفاق الأساسي الذي نبلغه منصفا ».

ويفسر ذلك مطابقة عنوان الفصل 1 : « العدالة من حيث هي إنصاف » لمضمونه، فيتمّ على هذا النحو إدخال فكرة أن « مبادئ العدالة تُقبل في وضع أوّلي يكون هو الآخر منصفا ». فما يتعيّن في البداية تقديمه ليس فقط معيار الوضع الأوّلي وإنما حتى أيضا خصائصه الأساسيّة وبالتحديد فكرة أن للأطراف المشاركة في المداولة مصالح غير أنها لا تدرك ماهيتها وأنها « لا تعير اهتماما لمصالح بعضها البعض ».

ذلك هو الوضع الغريب الذي عليه « نظام الحجج ». فمن جهة، تقدّم مبادئ العدالة وتؤوّل على نحو واسع قبل أن يعطى الدليل على أنها تلك التي سيقع اختيارها في الحالة البدئية. ومن جهة أخرى، ينبغي أن يفترض على نحو مسبق حصول الاتفاق البدئي حولها حتى تكتسب هذه المبادئ شيئا من المعقولية. ويقرّ روولز بهذه الصبغة الدائرية للاستدلال عندما يقدّم للمرة الأولى مبادئ العدالة، فيلاحظ : « سأعرض الآن وعلى نحو مؤقت مبدأي العدالة اللّذين يمكن أن يقع حولهما اتفاق في الموقع البدئي. والصياغة الأولية لهذين المبدأين هي مجرد نظرة إجمالية. وسأفحص تباعا صياغات تقرّبنا تدريجيا من التقديم النهائي لهما. وهو تقديم يتعين أن نُرجِئَهُ إلى وقت متأخر جدا. وأعتقد أن هذه الطريقة تمكّن العرض من التسلسل على نحو طبيعيّ ».

وأفهم هذا التصريح على النحو التالي : قبل تقديم حجة الماكسمين كان تعريف العدالة استكشافيا فقط، أما بعد تقديمها

فقد أصبح نهائيا. ويترتب عن ذلك أننا لسنا أمام حجة تتبع مسارا خطيا وإنما أمام توضيح تدريجي لفهم مسبق لمدلول العدالة.

2 ـ ويقودنا هذا الاعتبار الأوّل الذي نستقيه من الطابع الصوري للحجة إلى الفكرة الرئيسيّة التي نريد التدليل عليها وهي أنّ التعريف الإجرائي للعدالة لا يشكّل نظرية مستقلة، وإنما يفترض الفهم المسبق الذي يمكّننا من تعريف مبدأي العدالة وتفسيرهما قبل أن نتوصل إلى إثبات ـ إن أمكن لنا ذلك فعلا ـ أنهما اللذان سيقع عليهما الاختيار في الوضع البدئي، أي وراء ستار الجهل. وسيكون ذلك المرحلة الثانية من برهاني على أطروحتي.

ويبدو أن اعتراضي هذا يلقي بتحدّ في وجه كلّ المدرسة التعاقديّة التي تريد أن يكون البعد الإجرائي خِلْواً من كلّ ضمنية حول ما هو خير، إن كان ذلك في إطار مقاربة تليولوجية لمفهوم العدالة، أو حتى حول ما هو عدل، إن كان ذلك في إطار صيغة متعالية من الديونتولوجيا. ويمكن في هذا السياق اعتبار مجمل كتاب نظرية العدالة مجهودا ضخما لتحقيق استقلالية لحظتي البرهان أي نظرية الموقع البدئي من جهة، والسبب المسوّغ لاختيار المبدأين بدل أي صيغة نفعانية للعدالة، من جهة أخرى. والقراءة التي أتبناها تؤكد على أن الطابع الدائري يغلب على الطابع الخطي الذي تقتضيه نظرية العدالة حتى تضمن استقلالية النواة النظرية لكامل المؤلّف.

أ ـ فلننظر أوّلا في الحالة البدئية: كلّ الإكراهات التي تتضمنها قد وقع إنشاؤها بطبيعة الحال كتجربة ذهنية وهي تخلق

وضعا افتراضيا تماما دون أي جذور في التاريخ وفي التجربة. غير أنها إكراهات يقع تمثّلها على نحو تتحقّق فيه فكرة الإنصاف التي تقوم بوظيفة المقتضى المتعالي تجاه عملية الاستدلال الإجرائي. والآن ما عساه أن يكون الإنصاف إن لم يكن المساواة بين الشركاء أمام مقتضى الاختيار العقلاني؟ أليس ذلك معنى الإيزوتاس isotès وفق إيزوقراط وأرسطو، وهي تتضمن بدورها فكرة احترام الطرف الآخر كمساو للذات خلال السياق الإجرائي؟

ب - ويؤكد الدور الذي تضطلع به حجة الماكسمين في سياق البرهنة هذا على الاشتباه في وجود مبدإ أخلاقي يحكم بناء اصطناعيا فيما يبدو. فكأنّ روولز يريد أن يقول إن قاعدة الماكسمين تقدّم لنا في حد ذاتها أساسا مستقلاً يفسّر تفضيل الأطراف المشاركة في المداولة لمبدأيه في العدالة على التصور النفعاني لها. ويقدّم هذه الحجة كطريقة استكشافية تمكّن من تمثّل المبدأين كحلّ ماكسمين لمعضلة العدالة الاجتماعيّة. فهناك تماثل في رأيه بين المبدأين وقاعدة الماكسمين عندما يتعلق الأمر بالاختيار في وضع ينعدم فيه اليقين. ويبدو البرهان في ظاهره ذا معقولية تامة إذ يمنح نتيجة أخلاقيّة لمقدمات ليست من طبيعة أخلاقيّة. غير أننا إذا تفحّصنا عن قرب الحجة الأساسيّة الموجهة ضد الموقف النفعاني والّتي تقضي بضرورة الاستعداد للتضحية ببعض الأفراد أو بمجموعات بأسرها، إن كان في ذلك مصلحة أكبر عدد من الناس، فإننا لا نتمالك عن اعتبار قاعدة الماكسمين حجة أخلاقيّة تتخفى

في صورة برهان من طبيعة تقنية، مستعار من نظرية اتخاذ القرار théorie de la décision في صورتها الأكثر بساطة أي نظرية الألعاب théorie des jeux حيث يكون هناك رابحون وخاسرون ولكنهم خاليو الذهن من كلّ هاجس أخلاقي. ويتمثّل عيب النفعانية بالتحديد في ذلك التعميم من الفرد إلى المجتمع. فشتّان بين القول إن شخصا ما قد يضطر إلى التضحية بمتعة آنية وضئيلة من أجل متعة أكبر قيمة وبين القول إن إرضاء الأغلبية يقتضي التضحية بما من شأنه أن يرضي الأقلية. فكلّ من النظام المعجمي الذي يربط بين المبدإ الأوّل والثاني وقاعدة الماكسمين ينفيان على حدّ سواء مشروعية هذا التعميم من الفرد إلى المجتمع ككلّ. والحجة هنا هي فيما يبدو لي حجّة أخلاقيّة. وهي موجهة ضدّ ما أسميه، إثر جان بيار دوبوي، المبدأ التضحوي القائم على منطق كبش الفداء. وهي في نظري حجة من طبيعة أخلاقيّة ومن النوع الكانطي تحديدا: فَوِفق المبدإ التضحوي تقع معاملة بعض الأفراد لا كغايات وإنما كوسائل من أجل ما يُزعم أنه خير الجميع. ويعود بنا هذا إلى الصياغة الثانية للأمر القطعي لدى كانط ومنه إلى القاعدة الذهبيّة: «لا تفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعلوه بك». وقد لاحظت في مقام آخر كيف أن القاعدة الذهبيّة تمتاز عن الصياغة الكانطية في أنّها تحيل إلى مصالح ما. كذلك الأمر بالنسبة إلي روولز الذي ينفصل عن كانط في هذه النقطة تحديدا: إذ يعرّف الشركاء وهم وراء ستار الجهل ككائنات بشريّة ذات مصالح وإن كانت تجهل ما ستكون عليه تحديدا مصالحها في الحياة الفعلية.

ويمكن أن نلمس منذ بداية الكتاب هذا الفهم لقاعدة الماكسمين على أنها حجة أخلاقية ضمنية حيث نقرأ في الصفحة الأولى:

«إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعيّة مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية. ومثل ما يتعين رفض ومراجعة نظرية ما، مهما كان اتساقها وتناسقها، إن لم تكن تمثل الحقيقة، كذلك يتعين إصلاح أو إلغاء مؤسسات أو قوانين، إن لم تكن عادلة، مهما كانت نجاعتها ومهما كان حسن تنظيمها. ويمتلك كل شخص حصانة قائمة على العدالة، لا يمكن لأحد التعدّي عليها، وإن كان ذلك باسم رفاه المجتمع بمجمله. ولهذا السبب تمنع العدالة تبرير فقدان البعض للحرية بحصول آخرين على خير أكبر».

وبعد قراءة هذه الأسطر يحق لنا أن نتساءل: كيف يمكن في نفس الوقت الإقرار بوجود ضمنية أخلاقية، ثم السعي إلى تخليص التعريف الإجرائي للعدالة من كلّ ضمنية حول ما هو خير وما هو عدل. فهل توجد واسطة ما بين ما يمكن أن أسميه بإيجاز النزعة الأخلاقيّة والنزعة الإجرائيّة الخالصة للنظرية الروولزية في العدالة؟ يقودني هذا السؤال إلى المرحلة الثالثة من نقاشي للنظرية.

3 ـ لقد ألمح روولز نفسه إلى هذه الوساطة التي نبحث عنها بين الضمنية الأخلاقية التي تحكم نظرية العدالة بمجملها والحجة التقنيّة الخالصة للماكسمين في الفقرة 4، عندما استخدم وللمرة الأولى، مفهوم الموقع البدئي. فبعد أن أعلن أنه يتعيّن تعريف مبادئ العدالة باعتبارها:

«تلك التي يقبل بها في وضع من المساواة أشخاص عقلاء حريصون على رعاية مصالحهم ودون دراية بمواطن القوة والضعف المتأتيّة من العوارض الطبيعية والاجتماعيّة». (الفقرة 46) يضيف روولز التصريح التالي: «يمكن مع ذلك تسويغ وصف للموقع البدئي يكون بطريقة أخرى. وهو أن ننظر إن كانت المبادئ التي يمكن أن نختارها تتفق مع اعتقاداتنا الراسخة الموزونة جيّدا حول ما هي العدالة أو إن كانت هذه المبادئ امتدادا مقبولا لهذه الاعتقادات» (نفس المرجع).

فلنتوقف قليلا حول هذا المصطلح «اعتقادات راسخة موزونة جيدا» considered convictions. إنّها تلخّص كلّ الفهم المسبق الذي يسميه روولز «حدسي» أي تلك الأحكام الأخلاقية «التي لنا فيها كلّ الثقة» (نفس المرجع). أليست هذه القناعات الموزونة جيدا متأصّلة على نحو بالغ في حسّ للعدالة مثيل للقاعدة الذهبية كما تطبّق على مؤسسات وليس على أفراد في مواجهة بعضهم البعض، وتحديدا على هذه المؤسّسات من جهة وظائفها التوزيعية؟ وفي الحقيقة، يعوّل في غالب الأحيان على حسّنا بما هو جور أكثر مما يعوّل على حسّنا بالعدالة. إذ يقول روولز مثلا: «لا نشكّ بتاتا في أنّ التعصّب الديني والتمييز العنصري جور». وفي هذا السياق يمكن التذكير بأن ر. ج. لوكاس[5] يبدأ كتابه المتميّز حول العدالة بفصل بعنوان «جور!». فالصرخة من الجور هي صرخة الضحية، تلك الضحية التي تكون النفعانية مستعدّة للتضحية بها لفائدة المصلحة العامة. ولكن إذا كان إحساسنا بما

(5) انظر: R-J. Lucas, *On Justice*, Oxford University Press, 1966.

هو جور سليما في الغالب «فإنّ ثقتنا أدنى عندما يتعلق الأمر بالنظر في كيفية قسمة الثروة والنفوذ على نحو صحيح. فيتعين علينا عند ذلك البحث عن وسيلة لتبديد شكوكنا» (نفس المرجع). وهنا توضع الحجج العقلانية وإن كانت لا تستطيع أن تحلّ محلّ القناعات الراسخة الموزونة جيّدا:

«يمكننا [...] أن نختبر قيمة أيّ تأويل للحالة الأوّلية بمدى قدرة المبادئ الخاصة بها على أن تتوافق مع قناعاتنا الموزونة جيّدا وعلى أن تمدّنا بخيط رفيع يكون دليلنا حيث تبدو الضرورة إلى ذلك» (الفقرة 46).

بل يمكن أن نذهب إلى القول إنه قد تمّ تمثّل الترتيب المعجمي لمبدأي العدالة بصفة مسبقة على مستوى هذه القناعات الموزونة جيّدا:

«يبدو من المعقول والمقبول عموما أنه لا يجب أن يستفيد أحد أو يخسر من جراء تدخل الصدفة أو الطبيعة أو الظروف الاجتماعيّة عند اختيار هذه المبادئ». (الفقرة 46).

ويمكن على هذا النحو اعتبار كلّ عملية البرهنة عقلنة تدريجية لهذه القناعات عندما تكون هذه الأخيرة مشوبة بأحكام مسبقة أو تضعف ثقتنا بها. ويطلق رونلز على هذه الانطباقيّة المتبادلة بين القناعة والنظرية إسما يقدمه كما يلي:

«أعتقد أننا سنهتدي إلى وصف للحالة الأولية يستجيب للشروط المسبّقة والمعقولة ويقود إلى مبادئ تنسجم مع أحكامنا الموزونة جيدا، وقد وقع تشذيبها وتصحيحها من خلال سياق

تعديل نغيّر فيه أحيانا الشروط التي تحكم ظروف إبرام العقد، وأحيانا أخرى نسحب بعض الأحكام لملاءمتها للمبادئ. وأسمّي الحالة النهائيّة التي نبلغها عند ذلك حالة التوازن المتروّي».

ونستطيع الحديث عن توازن لأن مبادئنا وأحكامنا تتوافق في آخر المطاف. وهو توازن ناتج عن التفكير المتروي مادمنا نعرف إلى أي ضرب من المبادئ تخضع أحكامنا ونعرف كذلك المقدّمات المنطقية التي استنتجت منها. ويمكن اعتبار الكتاب برمّته بحثا عن ذلك التوازن المتروي. إلا أن ذلك الطابع الدائري - الذي يبدو لي، إن فهمت جيدا سياق البرهنة، أن التوازن المتروي يفترضه - مهدّد من قبل تلك القوى النابذة التي تصدر عن الفرضية التعاقديّة. وقد شدّدنا في بداية هذا التقديم على تلك النزعة الإنشائيّة وحتى الاصطناعيّة التي تسم نظرية الموقع البدئي وحجة الماكسمين المقدّمة لإثبات مبدإ الاختلاف. فهل يمكننا أن نحافظ في نفس الوقت على علاقة تلاؤم (fitness) بين النظرية والقناعة وعلى الاستقلاليّة الكاملة للحجة المقدّمة لإثبات مبدئي العدالة؟ تلك هي الازدواجية التي تبدو لي غالبة على النظرية الراولسيّة في العدالة. ذلك أنّها ترغب في تحقيق نصر على واجهتين : بالاستجابة لمقتضى مبدإ التوازن المتروّي من جهة، وببلورة برهان مستقلّ من خلال السياق الافتراضي للتفكير، من جهة أخرى.

ويتعلق هذا الالتباس على نحو شامل بدور البراهين العقلية في مجال الأخلاق عموما. فهل يمكن لهذه البراهين أن تحلّ محلّ القناعات السابقة من خلال ابتداع حالة اختيار متروّ افتراضيّة؟ أم أن

وظيفتها تتمثل في إنارة نقدية لقناعات سابقة؟ يبدو لي أن رولز يجهد نفسه للحصول على أفضل ما هو ممكن من الجهتين، فهو يريد أن يتمكّن من بلورة تصور إجرائي بحت للعدالة دون فقدان الأمان الذي يوفّره التوازن المترويّ بين القناعة والنظرية.

أما أنا فأرى أن الفهم المسبق الذي لدينا عمّا هو جور وعمّا هو عدل هو الذي يحدّد الوجهة الديونتولوجية للبرهان المستقلّ بما في ذلك قاعدة الماكسمين. وإذا فصلت هذه القاعدة عن إطار القاعدة الذهبية، فستستحيل إلى مجرد حجة على ضرورة الفطنة صالحة في كل لعبة مساومة. وليست للوجهة الديونتولوجية ولا أيضا للبعد التاريخي لإحساسنا بالعدالة طبيعة حدسية تامة وإنما ينتجان عن عملية بناء Bildung طويلة الأمد متأتية من التقليد اليهودي والمسيحي، وكذلك اليوناني والروماني أيضا. وبانفصال عن هذا التاريخ الثقافي تفقد قاعدة الماكسمين ميزتها الأخلاقيّة. فبدل أن تكون قاعدة اقتصادية، وأعني بذلك مثيلة للبرهان الاقتصادي، تتحول هذه القاعدة إلى برهان اقتصادي مزعوم عندما تجتث من أصولها القائمة في قناعتنا الموزونة على نحو جيّد.

غير أنه لن يكون هناك معنى لهذه الملاحظة الأولى المتعلّقة بالوضع الابستمولوجي للحجج العقلية في مجال الأخلاق إلا باقترانها بالملاحظة الثانية. وهي أننا لا نستطيع أن نستغني عن فحص نقدي لإحساسنا بالعدالة. ويكون علينا عند ذلك تمييز أيّ المكوّنات وأيّ الجوانب من قناعاتنا الموزونة جيدا التي تقتضي اجتثاثا متواصلا لتلك الأحكام المسبقة ذات الأثر الإيديولوجي. ويكون عند ذلك أوّل مجال لممارسة هذا العمل النقدي الأحكام

المسبقة التي تتخفى وراء ما أسماه أصحاب النزعة الأخلاقية « المقدّمات المخصّصة » مثل حصر مجال انطباق مبدإ العدالة الذي سمح طيلة قرون بإقصاء العبيد من الدائرة البشرية. وقد يتساءل أحدهم : أليست الثقة في قدرات مواطنين عاديين أو في معقوليتهم أي في استعدادهم على وضع أنفسهم مكان غيرهم وعلى نكران ذواتهم ضربا من الطوباوية. ولكن دون هذه الثقة لن تكون القصّة الفلسفيّة للموقع البدئي إلا فرضية فاقدة لكل وجاهة وغير قابلة للتصديق. ولدينا سبب آخر لاعتبار هذا التجاوز للأحكام المسبقة وذلك الانفتاح على النقد أمرين ممكنين. ويتأتى هذا السبب مما أشرنا إليه في البداية حول الطابع الإشكالي لمجتمع يتحدد من خلال وظيفته التوزيعيّة. إن مجتمعا مثل هذا يقبل من حيث المبدإ العديد من الترتيبات المؤسساتية الممكنة. ولهذا السبب لا يمكن للعدالة إلا أن تكون توزيعية وتقتضي ضربا من الاستدلال المرهف جدا مثل ذلك الذي بدأ أرسطو القيام به عندما ميّز المساواة الحسابيّة عن التناسبية.

وكخاتمة، يمكن القول إن النعت « موزونة جيدا » في التعبير « قناعات موزونة جيدا » هو بنفس أهمية كلمة « قناعات ». ويعني النعت موزونة جيّدا في هذا السياق مستعدّة لقبول نقد الآخر أو خاضعة لقاعدة الحجاج، وفق تعبير كارل أوتو أبل K. O. Apel ويرغن هابرماس J. Habermas.

بعد «نظرية العدالة» لجون روولز

لقد كانت سنة 1957 تاريخ صدور أوّل نص لروولز يحمل عنوان وقع اختياره عن قصد: «العدالة من حيث هي إنصاف» «Justice as Fairness». وقد مثّل ذلك النص النواة التي تشكّل تدريجيا حولها المؤلّف السميك الصادر في هرفارد سنة 1971 تحت عنوان «**نظرية العدالة**». وقد واجه الكاتب انتقادات عديدة طوال العشرية التي تلت صدور كتابه الذي أثار جدلا واسعا في كامل أنحاء العالم. وفي سنة 1980 بدأت سلسلة جديدة من المقالات تهدف لا إلى مراجعة تعريف مبادئ العدالة كما سبق أن قدّمت في المؤلّف المذكور ولا البرهنة على أنها تلك التي يقع اختيارها بدل أي مبادئ أخرى في حالة يتوفّر فيها شرط الإنصاف، وإنما تتعلق هذه المراجعة فقط بمجال تطبيق وبوسائل تفعيل نظرية لم يطرأ أي تغيير على جوهرها. ويمكن لذلك ودون خشية الوقوع في الخطإ اعتبار «**A Theory of Justice**» كتابا متضمّنا لأصول النظرية، وإن كان ذلك لا يعني أنه يمكن أن نقرأه بعد خمس وعشرين عاما دون الانتباه إلى تلك الجوانب من النظرية التي شملها النقد الذاتي، وهو نقد سنخوض في تفاصيله فيما بعد. وقد كان هدف جون روولز في نظرية العدالة وكما ذكّر بذلك هو نفسه في سنة 1992 في تصدير الترجمة الفرنسية لكتاباته التي تلت صدور هذا الكتاب: «تعميم ودفع النظرية التقليدية للعقد

الاجتماعي إلى أعلى درجة من التجريد ».[1]

وما سيقع إعادة النظر فيه ليس الجزء الأول من هذه القضية وإنما جزؤها الثاني بالتأكيد. إذ نجد فعلا في الأسطر الأولى من الكتاب الصادر سنة 1971 ما يلي: « إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية ».[2] وموضوع العدالة هو بالتحديد « البنية الأساسيّة للمجتمع » أي لا المؤسسات الخاصة والتعاملات التي تطرأ ضمن حالات فردية، وإنما انتظام المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في نسق موحّد على نحو يجعله يحدّد حقوقا وواجبات أساسية ويهيكل عملية تقاسم المكاسب والتكاليف التي تنجم عن التعاون الاجتماعي. واعتبارا للانتقادات التي وجّهت لroولز من قبل اختصاصيين في العلوم السياسية من أوروبا القارية بالأساس، يتعيّن التشديد من البداية هنا على أنه يجب فهم العلاقة الاجتماعية التي يعدّها المؤلّف ضمنيّا أساسيّة على أنها علاقة تعاون لا علاقة هيمنة. وهو أمر ليس دون جدوى لفهم أطروحة سنة 1985 والتي تقدّم نظرية العدالة كنظرية سياسية بالتحديد. وسنرى عندما يحين الوقت مع ماذا يتعارض عند ذلك النعت سياسي. ووفقا لهذا التصور للعلاقة الاجتماعية الأساسية يصبح مفهوم « البنية الأساسيّة » مرادفا للتعبير « نسق اجتماعي تعاوني »: فبفعل بنيتها وغائيتها تكون المؤسسات المشكّلة للبنية الأساسيّة للمجتمع أطرافا في « مغامرة تعاون من أجل المنفعة المتبادلة ». ويمكن أن

---

1) انظر : John Rawls. *Justice et démocratie*. Paris, Seuil, 1993, p. 387, p.8.

2) انظر : *Théorie de la justice (*1971), trad. fr., Paris, Seuil, 1987, p.29.

تعدّ العدالة الفضيلة الكبرى لهذه البنى لأن رهانها الأساسي هو إقامة علاقات تعاونية بين الأفراد المنتمين إليها. وهذا ما يشترك فيه روولز مع التقليد التعاقدي: فمن خلال العقد ينظر إلى المجتمع ومن الوهلة الأولى كظاهرة تجمعيّة تعاونية. ولهذا الافتراض الأساسي امتياز من الوجهة الإبستمولوجية، إذ أنه يخرجنا من دائرة الاختيار القسري ما بين النزعة الشمولية على طريقة دوركهايم أو الفردانية المنهجية على طريقة فيبر. وباعتبار أن النظام الاجتماعي قد حدّد على نحو أوّلي كسياق توزيع للحقوق والواجبات، للمنافع والتكاليف، يُمكن أن نقول كيفما شِئْنَا إن البنية الأساسيّة توزّع حصصا أو أن الأفراد المنضوين تحتها يشاركون في عملية التوزيع. فلا أثر إذن في نظرية العدالة لذلك الجدل الذي احتل لمدة طويلة من الزمن الصدارة في مجال العلوم الاجتماعية في أوروبا القارية.

I

وإذا أخذنا بعين الاعتبار كل ما تقدّم، أين يتجلّى إسهام نظرية العدالة بالدفع بالنظرية التقليدية للعقد الاجتماعي إلى أعلى درجات التجريد؟ منذ الفقرة 3 المعنونة «الفكرة الأساسية لنظرية العدالة»،تكون مبادئ العدالة (إذ كما سنرى ذلك هما مبدآن، وينشطر الثاني بدوره إلى مبدأين آخرين فرعيين) هي ذاتها تلك التي: «يقبل بها أشخاص أحرار وعاقلون يرغبون في حماية مصالحهم الخاصة وقد وضعوا في حالة بدئية من المساواة، وهي مبادئ تحدّد الشروط الأساسية لاجتماعهم» (ص37). وتفسّر هذه الإحالة من عدالة المبادئ المتأتّية من الاختيار المتروّي إلى إنصاف

الحالة التي ستسمى لاحقا « الحالة البدئية » عنوان الفصل 1 « العدالة بما هي إنصاف » . إذ يتصف الاختيار النهائي بالإنصاف لأن الحالة البدئية تتسم بدورها بالإنصاف. فاختيار مبادئ العدالة يكون منصفا إذا كانت الحالة البدئية منصفة هي الأخرى (« مبادئ العدالة ناجمة عن اتفاق يبرم في وضع بدئي يتسم هو ذاته بالإنصاف » ص. 39). فتتحمل بالتالي فرضية الحالة البدئية كل أعباء الاستدلال اللاحق. وهذه سمة تغلب على كلّ التقليد التعاقدي.

وقبل أن نتعرض إلى ما يعلمه وما يجهله الشركاء في الحالة البدئية يكون من الهام التشديد على الوجهة الإجرائية لكل عملية الاستدلال وهي وجهة تفرضها هذه الإحالة على الوضع البدئي. وتوضع بين قوسين التصوّرات المتضاربة حول « العيش السويّ » التي تميّز النظريات التليولوجية ومن ضمنها النزعة النفعانية التي تبدو مهيمنة في العالم الناطق باللسان الإنكليزي والتي وجدت في جون ستوارت ميل وسدجويك أفصح المدافعين عنها. حتى أن النفعانية -ولوحدها تقريبا- أصبحت تعدّ ممثلة للتوجّه التليولوجي باعتبار أنها تعرّف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس. ويضع ،من الوهلة الأولى، هذا الرفض للوجهة التليولوجية نظرية العدالة في خانة النظريات الديونتولوجية، وبالتحديد ضمن الإرث الكانطي، مثلما أعاد التأكيد على ذلك الكاتب في مقال هام صدر سنة 1980 يحمل عنوان « الإنشائية الكانطية في النظرية الأخلاقية »(*). ويشدّد هذا

---

*) انظر : «Kantian constructivism in moral theory» *The Journal of Philosophy*; n°77; p.164-169. Trad fr. in *Justice et démocratie*. Op. cit.

المقال على أن ما سيقع الاحتفاظ به من كانط ليس ذلك التعارض بين الإلزام المتأتّي من العقل العملي والميل الحسي (بتعبير آخر، النزعة المتعالية مثل ما هو الأمر لدى هابرماس) وإنما فكرة أن العادل هو موضوع إنشاء باعتبار أنه يصدر عن اختيار مترو، في حين أن الخير يعدّ موضوع اكتشاف باعتبار أنه يدرك حدسيا. ولا يمكن مواصلة السير بالتوازي مع كانط إلى أبعد مما تقبل به نظرية الحق[3] ونعني بذلك القرابة القوية التي توجد بين التشريع الذاتي الذي يعرّف معنى الاستقلالية الأخلاقية و«الفعل الذي يتحوّل بمقتضاه الشعب ذاته إلى دولة»[4]. إن هذا هو عين ما يسميه كانط نفسه «الإرادة المشرّعة الخاصة بالإنسان داخل الدولة»[5] ولا يعني ذلك أن فكرة الخير غائبة تماما من نظرية يكون فيها للعادل أولوية على الخيّر،إذ يحتلّ مفهوم «المقوّمات الاجتماعية الأوّلية» مكانة متميّزة على مستوى تعداد الأشياء التي ستوزّع وتنتمي من حيث هي كذلك إلى البنية الأساسيّة للمجتمع. غير أنّ فكرة الخير وإن كانت حاضرة في هذا المستوى فهي مقصاة تماما من إجرائية التوزيع. إذ يتعيّن على كلّ إجرائية منصفة للتوزيع أن تكون قابلة للتحديد دون الحاجة إلى تقويمات مقترنة بتوصيف كـ«خيرات» لمنافع تمنح إلى الشركاء في العقد الاجتماعي أو لأعباء يثقل بها كاهلهم. وسنعود إلى هذه النقطة عندما سنتعرّض إلى النقاط الرئيسية للجدل الذي أثارته نظرية العدالة. ولكن إذا كانت هذه

3) انظر : E. Kant, *Métaphysique des moeurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.

4) نفس المرجع، الفقرة 47.

5) نفس المرجع

خيرات مطروحة للتوزيع المنصف فإن الطابع المنصف للتوزيع غير مدين بأي شيء لصفتها كخير في حين أنه يكون مدينا كلّ الدين لإجرائية المداولة. فعندما يكون العادل تابعا للخير يكون موضوع اكتشاف وعندما ينتج بأدوات إجرائية يكون عند ذلك موضوع إنشاء وغير معروف سلفا، إذ يفترض أنه يحصل عن المداولة التي تجرى في وضع من الإنصاف التام. فسيتركز إذن كلّ مجهود روولز، في إعادة صياغة العقد الاجتماعي، على العلاقة بين إجرائية المداولة والوضع الأوّلي من الإنصاف. وتتضمن هذه الصياغة الجديدة ثلاثة مشاكل. الأوّل هو التالي: ما الذي يضمن توفّر الإنصاف في وضع المداولة الذي يمكن أن ينتج عنه اتفاق حول التنظيم العادل للمؤسسات؟ أما الثاني فهو:ما هي المبادئ التي يتمّ اختيارها في وضع مداولة متخيّل؟ في حين أن الثالث هو: ما هي الحجج التي من شأنها أن تحمل الأطراف المشاركة في المداولة على اختيار المبادئ الروولزية بالإجماع بدل، لنقل، أي صيغة من صيغ النزعة النفعانية؟

وتوافق فرضية الوضع البدئي والأمثولة الشهيرة لستار الجهل التي تشتغل هنا كمبدإ عرض، السؤال الأوّل. ولن تكون هناك أي مبالغة في التشديد على الطابع اللاتاريخي والافتراضي لهذا الوضع. إذ يعوّض في حقيقة الأمر الوضع البدئي، حسب روولز، حالة الطبيعة لدى التعاقديين الأوائل باعتبار أنه يتحدّد كحالة مساواة. ونتذكر هنا كيف أن حالة الطبيعة، لدى هوبز، هي حالة حرب للكلّ ضدّ الكلّ وهي، وكما شدّد على ذلك ليو ستراوس، تلك الحالة التي يشكّل فيها الخوف من الموت العنيف الهاجس

المستبدّ بكلّ فرد. فما هو إذن موضع انشغال لدى هوبز هو الأمن وليس العدالة. ودون أن يشاطر هوبز انتروبولوجيته المتشائمة يقدّم أيضا روسو وكانط الحالة الطبيعية كحالة فاقدة للقانون وبالتالي كحالة تنعدم فيها كلّ سلطة تحكيم بين مطالب متنازعة. وفي المقابل يمكن لمبادئ العدالة أن تصبح موضوع اختيار مشترك ولكن شريطة أن يكون الموقع البدئي منصفا أي مساويا بين الجميع. غير أنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا في حالة افتراضية. لذلك يقضّي رولز وقتا كبيرا في التفكير في الشروط التي يتعيّن أن يستجيب لها الموقع البدئي حتى يمكن أن يعدّ وضعا منصفا من كلّ النواحي. وتتولىّ أمثولة ستار الجهل تعداد مجمل الإكراهات التي يتعّين أن يخضع لها الموقع البدئي. وتتعلّق النقطة الأساسية بتحديد الأشياء التي يتوجّب على الأفراد معرفتها، رغم ستار الجهل، حتى يؤدّي اختيارهم إلى توزيع منصف للفوائد والخسائر في المجتمع الفعلي، حيث تختفي وراء الحقوق مصالح تكون موضع رهان. وعن ذلك يصدر الإكراه الأوّل والذي يتمثّل في التالي: لا بدّ لكلّ شريك أن تكون له المعرفة الكافية بالنفسية العامة للبشر فيما يخصّ الأهواء والدوافع الأساسية. ويقرّ رولز صراحة أن انتروبولوجيته الفلسفية قريبة جدا من تلك التي نجدها لدى هيوم في الكتاب 3 من «**مصنف الطّبيعة البشريّة**» فيما يخص الحاجات والمصالح والغايات والمطالب المتضاربة، بما في ذلك: «مصالح ذات تعتبر أن تصوّرها لما هو خير جدير بالاعتراف من قبل الآخرين وتتقدّم في شأنه بمطالب ترجو أن تقع الاستجابة لها»[6]. أما الإكراه الثاني فيتمثل في الآتي: لا بدّ للشركاء أن يكونوا

6) انظر: *Théorie de la justice*, op cit, p. 130.

على دراية بالأمر التالي: وهو أنّه من المفروض أن يرغب كلّ كائن متعقّل في امتلاك المقوّمات الاجتماعية الأوّلية التي يصبح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطلبا خاويا. ومن المفيد التأكيد في هذا المضمار على أن «احترام الذات» يندرج ضمن هذه القائمة من المقوّمات الأوّلية. ويتمثّل الإكراه الثالث في ما يلي: بما أن الاختيار هو بين تصوّرات متعدّدة للعدالة، فلا بدّ أن تتوفّر للأطراف المشاركة في المداولة المعلومات الكافية حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار. إذ ينبغي عليهم معرفة الحجج النفعانية وتلك التي تقوم عليها المبادئ الروولزية في العدالة لأن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدالة. وتتمثل المداولة، عند ذلك بالتحديد، في ترتيب مختلف النظريات البديلة. وهناك إكراه آخر يقتضي بأن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها وهو ما يجعل عرض البدائل والحجج أمراً يحدث على نحو عمومي. كما يوجد إكراه آخر يتمثّل في ما يسميه روولز استقرار العقد، ويقتضي بأن تكون الأطراف المشاركة مدركة على نحو مسبق أن العقد سيكون مرغما في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة. وسنرى فيما بعد كيف أن هذا المقتضى قد بدا لروولز لا واقعيًّا إلى حدّ جعله يعيد فحص السؤال المتعلّق بالظروف التي يُطبّق فيها عقد يعدّ ملزما. وتشهد على صعوبة المشكل المطروح تلك الاحتياطات الكبيرة المتخذة أي: «بلورة إجراء منصف يجعل كل المبادئ التي يمكن الاتفاق حولها عادلة. والهدف الذي ننشده هو استخدام مصطلح العدالة الإجرائية الخالصة كقاعدة

على دراية بالأمر التالي: وهو أنّه من المفروض أن يرغب كلّ كائن متعقّل في امتلاك المقوّمات الاجتماعية الأوّلية التي يصبح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطلبا خاويا. ومن المفيد التأكيد في هذا المضمار على أن «احترام الذات» يندرج ضمن هذه القائمة من المقوّمات الأوّلية. ويتمثّل الإكراه الثالث في ما يلي: بما أن الاختيار هو بين تصوّرات متعدّدة للعدالة، فلا بدّ أن تتوفّر للأطراف المشاركة في المداولة المعلومات الكافية حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار. إذ ينبغي عليهم معرفة الحجج النفعانية وتلك التي تقوم عليها المبادئ الروولزية في العدالة لأن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدالة. وتتمثل المداولة، عند ذلك بالتحديد، في ترتيب مختلف النظريات البديلة. وهناك إكراه آخر يقتضي بأن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها وهو ما يجعل عرض البدائل والحجج أمرًا يحدث على نحو عمومي. كما يوجد إكراه آخر يتمثّل في ما يسميه روولز استقرار العقد، ويقتضي بأن تكون الأطراف المشاركة مدركة على نحو مسبق أن العقد سيكون مرغما في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة. وسنرى فيما بعد كيف أن هذا المقتضى قد بدا لروولز لا واقعيًّا إلى حدّ جعله يعيد فحص السؤال المتعلّق بالظروف التي يُطبّق فيها عقد يعدّ ملزما. وتشهد على صعوبة المشكل المطروح تلك الاحتياطات الكبيرة المتخذة أي: «بلورة إجراء منصف يجعل كل المبادئ التي يمكن الاتفاق حولها عادلة. والهدف الذي ننشده هو استخدام مصطلح العدالة الإجرائية الخالصة كقاعدة

الحظوظ"[8]. وتسمىّ هذه المبادئ مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع(1) ومبدأ الاختلاف (2أ) والمساواة في الحظوظ (2ب). ويضمن المبدأ الأوّل بطبيعة الحال الحريات المتساوية للمواطنة (حرية التعبير والاجتماع والتصويت والترشح للوظائف العمومية). ولكن ما هي الحاجة إلى مبدإ ثان؟ تجدر الملاحظة ـ لدى روولز مثل ما هو الأمر دون ريب لدى أغلب أصحاب النزعة الأخلاقية من قبله ـ أنّ استنكار واقع الامساواة يمثّل الحافز للتفكير. إذ أنّ ما يشغله هو قبل كلّ شيء ذلك التفاوت في الحظوظ منذ البداية عند دخول الأفراد معترك الحياة. وهو تفاوت يمكن أن نسميه عدم تكافؤ في «نقاط الانطلاق». ويفكّر روولز بطبيعة الحال في اللاّمساواة المقترنة باختلاف إسهامات الأفراد في سير دواليب المجتمع وفي اختلافهم من حيث الأهلية والكفاءة والقدرة على الاضطلاع بالمسؤولية الخ... وهي لامساواة لم يتمكّن أو لم يرغب أي مجتمع في التخلّص منها. ويكون المشكل بالتالي في تعريف الإنصاف على نحو يمكن فيه تقليص هذه اللاّمساواة إلى درجة دنيا ما دام من المستحيل إلغاؤها تماما. ويمكن أن نلخّص الأمر على النحو التالي: هل يمكن لنا أن نتحدّث بكلّ إنصاف عن أشكال من اللاّمساواة تكون عادلة أو على الأقل أقلّ إجحافا من غيرها؟ من هنا يتأتّى المبدأ الثاني للعدالة، إذ يضع في جزئه الأوّل الحدود التي لا يجب أن تتخطاها هذه الأشكال من اللاّمساواة حتى تعدّ أفضل من أشكال أخرى أكبر منها وأفضل كذلك من قسمة متساوية. وهذا ما يفسّر اعتماد تسمية مبدإ الاختلاف،إذ يعمل هذا المبدأ في جزئه الثاني، بقدر

8) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 341.

الإمكان، على إلغاء أشكال التفاوت الناجمة عن الاختلاف في السلطة والمسؤولية. فينتقي ،على هذا النحو،من الحالات المعروضة للاختيار والمتوافقة مع قاعدة الإجماع تلك التي تكون أكثر تحقيقا للمساواة من غيرها . وبقدر أهمية مضمون هذين المبدأين تكون أهمية قاعدة الأولوية التي تربط أحدهما بالآخر. إذ يتحدّث روولز هنا عن ترتيب متسلسل أو عن نظام معجمي لهذه المبادئ وهو ما يجعله في صدام مع الماركسية والنفعانية في نفس الوقت. وعند تطبيقه على مبادئ العدالة، يكتسب الترتيب المتسلسل أو المعجمي المعنى التالي: «لا يمكن أن تبرّر أو أن تعوّض عن انتهاكات للحريات الأساسية المتساوية بين كلّ أولئك الذين يحميهم المبدأ الأوّل بالحصول على امتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبر»[9]. وعلاوة على ذلك، يفرض الترتيب المعجمي نفسه على جزئي المبدإ الثاني: إذ يتعيّن أن يكون للأشخاص الأقلّ حظّا على الصعيد الاقتصادي من سواهم الأولوية – بالمعنى المعجمي – على بقية الشركاء. وهذا ما يعدّه جان بيار دوبوي استتباعا مناهضا لفكرة التضحية ينتج عن مبدإ روولز ، إذ لا يجب أن تقع التضحية بالشخص المتضرّر حتى لو كان ذلك من أجل الصالح المشترك. وهنا تبلغ النزعة المضادة للنفعانية في نظرية روولز حول العدالة أوجها.

ونأتي الآن إلى السؤال الثالث: ما هي الأسباب التي تجعل الشركاء يفضّلون، وهم وراء ستار الجهل، هذه المبادئ وفق ترتيبها المعجمي بدل أي صيغة من صيغ النفعانية؟ إنّ الحجّة التي تحتلّ

9) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 92.

مكانة مرموقة في نظرية العدالة هي حجّة مستعارة من نظرية اتّخاذ القرار théorie de la décision في ظرف من اللاّيقين(*). وتسمّى هذه الحجة بالماكسمين لأنها تفترض أن الشركاء يختارون التدبير الذي من شأنه أن يرفع القسط الأدنى إلى أقصى حدّ ممكن. وإن كانت لهذه الحجة في الحالة البدئية ومن وراء ستار الجهل قوّتها ومتانتها فلا أحد يعرف مع ذلك المكانة التي ستكون لها في المجتمع الفعلي. فروولز يفكّر من خلال جملة من الإمكانات النظرية الخالصة، في حين يكون المتعاقدون ملتزمين تجاه بعضهم البعض بمقتضى عقد حدّدت شروطه عموميا وقُبل بالإجماع. وإذا تضارب تصوّران حول العدالة وكان أحدهما، إن اعتمد، يسمح بقيام وضع لا يمكن أن يقبل به أحد الأشخاص، في حين يقصي التصوّر الآخر مثل تلك الإمكانية، فعند ذلك يتعيّن اعتماد التصوّر الثاني.

II

وقبل أن ننظر في التنقيحات الهامة التي أدخلت على مؤلّف «**نظرية العدالة**» في كتابات السنوات 1980–1987 يكون من المفيد التأكيد، من جهة، على تلك الجوانب من النظرية التي ستشملها لاحقا المراجعة التي سنتحدّث عنها، ومن جهة أخرى، على تلك التي سيعتبرها الكاتب نفسه فاقدة للدقة ولقوة الحجة أو لنقل صراحة بأنها غير صائبة.

---

*) يتعلّق الأمر هنا باتخاذ قرار أو اختيار موقف في ظرف تنعدم فيه اليقنية وهي الحالة التي تكون عليها الأطراف المتعاقدة في الموقع البدئي وراء ستار الجهل. (المترجم)

1- ويتعينّ إدراج ضمن الأولى، في المصاف الأوّل، تلك الإشارة الموجودة منذ الفصل 4 من نظرية العدالة والمتعلقة بوظيفة يمكن أن نعدّها لا وظيفة فهم مسبق فقط، وإنما أيضا وظيفة اصطحاب متواصل تقوم به تلك التي يسميها جون روولز «قناعتنا الموزونة جيّدا» considered convictions في ما يخصّ العدالة. لا بدّ أن توزن هذه القناعات جيّدا لأنه إذا كان الحكم الأخلاقي العاديّ متأكّدا في بعض الحالات الجلية من الجور (التعصب الديني، التمييز العرقي) فإننا نكون أقلّ اطمئنانا عندما يتعلّق الأمر بقسمة الثروة والنفوذ بإنصاف. إذ لا بدّ لنا عند ذلك ،يقول روولز، من البحث عن وسيلة لتبديد شكوكنا. وتقوم عند ذلك الحجج النظرية بدور الاختبار وهو الدور ذاته الذي يوكله كانط إلى المبدإ الذي يمكّن من فحص قابلية قاعدة الفعل لأن تصبح كونية. ويمكن بهذه الطريقة اعتبار كل جهاز البرهنة عقلنة تدريجية لهذه القناعات عندما تكون تحت وقع الأحكام المسبقة أو عندما تفقد متانتها بفعل الشكوك التي تحوم حولها. وتتمثل هذه العقلنة في سياق معقّد من البحث عن المواءمة المتبادلة بين القناعة والنظرية: «أفترض أننا سننتهي إلى الحصول على وصف للحالة الأوّلية يعبّر في نفس الوقت عن الشروط الأولى المعقولة ويفضي إلى مبادئ منسجمة مع أحكامنا الموزونة جيّدا، وقد وقع تشذيبها وتنقيحها كما ينبغي من خلال سياق موائم نغيّر فيه في بعض الحالات ظروف إبرام العقد، وفي حالات أخرى نسحب بعض الأحكام محاولين ملاءمتها مع المبادئ. وأسمّي الحالة النهائية التي نبلغها عند ذلك بالتوازن المترويّ»[10].

---

10) انظر : *Théorie de la justice,* op. cit, p. 47.

وقبل أن يؤدّي دورا أثناء المراجعة اللاحقة للنظرية يضفي مصطلح التوازن المترويّ صبغة مميزة على الاستدلال. ففي تلك الحالات، حيث يكون قد ساد بَعْدُ ضَرْبٌ من الاتفاق الأخلاقي يتشكّل ما يمكن اعتباره فهما مسبقا لمبادئ العدالة. وهو ما يمكّن من عرض هذه المبادئ حتى قبل أن يبدأ سياق صياغتها الصورية. وهذا لا يمنع حقا أن تشكّل كلّ تلك البلورة لنظرية العدالة مجهودا ضخما لضمان استقلالية لحظتي الاستدلال المتمثلة في مفهوم الحالة البدئية، ثم في السبب الذي يجعلنا نختار مبدئي العدالة بدل أي صيغة من صيغ النفعانية. وفي ما يتعلّق بالوضع البدئي فإن كلّ الإكراهات التي يتضمّنها قد حدّدت من خلال تجربة ذهنية تخلق وضعا افتراضيا خالصا، دون أي جذور لها في التاريخ أو في الواقع المعيش. غير أن هذه الإكراهات محدّدة على نحو يجعلها تحقق فكرة الإنصاف، وهي فكرة لنا عنها انطباع أوّلي في تلك الأوضاع التي يكون فيها حكمنا الأخلاقي راسخا. أما حجّة الماكسمين فهي، وكما سبق وأن أسلفنا، حجة تقنية مستعارة من نظرية الألعاب حيث يكون هناك رابحون وخاسرون مجرّدين من كلّ هاجس أخلاقي. ولكن يمكن لنا أن نتساءل إن كانت هذه الحجة تختلف عن تلك الصورة الملطّفة من النفعانية مثل تلك التي نجدها في النزعة الاستتباعية conséquentialisme، لو لم تكن هذه الحجة مرفوقة منذ البداية بأخرى أخلاقية مستمدّة من اعتقاداتنا الراسخة الموزونة جيّدا، ونعني بها تلك التي تفرض أن يؤخذ مصير الشخص الأقلّ حظا من غيره في كلّ قسمة لامتساوية كمحكّ لمعرفة مدى إنصاف تلك القسمة.

وسنرى فيما بعد كيف استخدم مصطلح الاختيار المترويّ كنقطة ارتكاز للمراجعة التي قدمت لكتاب « **نظرية العدالة** » بداية من سنة 1980 . ولكن يتعيّن قبل ذلك قول بعض الأشياء حول تلك النقاط من النظرية التي اعتبرها جون روولس نفسه ضعيفة الحجة أو أنها بالأحرى غير مقبولة. وهو إقرار لا علاقة له في نظره بالنقد الموجّه بالأساس من قبل « أصحاب النزعة المتحديّة »[11] (communautariens) . وقد اعترض هؤلاء أساسا على أنه لا نرى كيف يمكن لعقد « لاتاريخي » مثل ذلك الذي يبرم في الحالة البدئية ومن وراء ستار الجهل أن يربط بين الأفراد في مجتمع « تاريخي » . وقد استند هؤلاء إلى أنّ المقوّمات الاجتماعية الأوّلية التي تمثّل، في الصيغة الراولسية للتعاقد، الأشياء التي هي موضوع التوزيع لن تكون، باعتبار طبيعتها كخير، دون أثر في القواعد الصورية التي تحكم عملية التوزيع. ولكن ما الذي يمكّن من تحديد هذه المقوّمات الاجتماعية كخير، إن لم تكن تلك الاعتبارات التي هي مجرّد تقديرات وتقويمات تبرز غير متجانسة كلّما قارناها في ما بينها؟ ومن هذا الاختلاف الفعلي بين الخيرات المتضمّنة في الأشياء المطروحة للتوزيع (أشياء قابلة لأن تكون سلعا وأخرى غير قابلة لأن تصبح كذلك، مواقع السلطة والمسؤولية) يستنتج والزار Walzer ضرورة أن تحال التعريفات التي تبدو في كلّ مرة مختلفة للعدالة إلى الدوائر المتعدّدة والمتنافسة، وهي تعريفات تُحكم كلّ واحدة منها « بأنماط من

---

11) انظر : N. Daniels, *Reading Rawls,* New York 1975. M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice,* Cambridge, 1982, Ch Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge 1985. M. Walzer *Spheres of justice*, Basic books, 1983

الفهم المشترك» داخل متّحدات communautés ذات وجود واقعي. وإن لم يأخذ روولز هذا الاعتراض بعين الاعتبار فذلك يعود أوّلا إلى أنّه تصوّر أنّ قاعدة التوزيع ملزمة على الصعيد العقلي بقدر كاف لإبطال مفعول اللاتجانس في الخيرات، وأيضا لأن مفهومه «للبنية الأساسيّة للمجتمع» يقتضي فصلا كاملا بين هذه الأخيرة والمؤسّسات الخاصة الخاضعة فعلا لذلك التنوّع واللاّتجانس في الخيرات والتقديرات المقترنة بها. وأبعد ما يكون روولز قد تنازل حول هذه النقطة، إذ ما فتئ يدعم الوجه الكانطي لنظريته لا ضدّ النفعانية والليبرتاريانية، مثل تلك التي نجدها لدى نوزيك[12] فحسب، وإنما أيضا ضدّ مختلف أشكال النزعة المتحديّة مثلما يمكن لنا معاينة ذلك من خلال دراسة صدرت في سنة 1978 The Basic Structure as Subject (البنية الأساس كموضوع) وأخرى صدرت سنة Kantian constructivism in moral theory 1980 (الإنشائية الكانطية في النظرية الأخلاقية). إن ما سيسبب تلك السلسة من التنقيحات، التي سنأتي على ذكرها، هي تلك الصعوبة التي تبدو في الظاهر مثيلة لتلك التي أبرزها أصحاب النزعة المتحديّة وتفطّن لها كذلك كاتب «**نظرية العدالة**» نفسه في مؤلّفه الضخم.

فالصعوبة قائمة، كما يعلن عن ذلك الكاتب نفسه: «داخل نظرية العدالة كإنصاف أي أن تحليلها في الجزء الثالث لمسألة

---

12) انظر : R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, trad. fr. *Anarchie Etat et Utopie*, Paris, 1988

استقرار مجتمع ديموقراطي لا ينسجم مع مجمل النظرية»[13]. وما يعنيه جون روولز منذ سنة 1971 بالاستقرار هو تلك الخاصية التي يتمتع بها العقد في الدوام والربط بين أجيال متعدّدة والقدرة، لإنجاز ذلك، على الانخراط ضمن تاريخ محدّد حيث يطمح السياسي منذ ماكيافال Machiavel إلى التخلّص من قصر الحياة الفردية وتقلّب الأهواء وتغيّر المصالح الفردية.

2- ولمواجهة هذه الصعوبات انتهى التفكير بجون روولز إلى ضرورة حصر مجال انطباق المبادئ على ضرب معيّن من المجتمعات، أي تلك التي يسميها الديموقراطيات الدستورية أو الليبرالية دون تغيير تعريف مبدأي العدالة أو أي شيء يخصّهما، ولا أيضا الحجة التي تدفع إلى تفضيلهما على أي نوع من المبادئ الأخرى. وهو حصر لمجال تطبيق النظرية يقع وفق مجموعة من الشروط تنتمي إلى تاريخ هذه المجتمعات وتشتغل كشروط قبول أو مصادقة على تلك المبادئ المجرّدة لنظرية العدالة والحجج المقدّمة في شأنها.

أ-وللتعرّف جيّدا على طبيعة هذه المحدودية الأساسية لحقل تطبيق نظرية العدالة لا بدّ من إدراك أي طموح فرضت هذه المحدودية التخلّي عنه. لقد فرضت التخلّي بالأساس عن إدّعاء النظرية بأنها جامعة (comprehensive) أي أنها صالحة، من جهة، لكلّ المجتمعات الممكنة، ومن جهة أخرى، لكلّ المؤسسات التابعة للبنية الأساسيّة بما في ذلك المؤسسات الدولية ذات الرتبة العالية ولكلّ التعاملات الاجتماعية أيضا.

13) انظر : Préface à la traduction française des essais de 1978 à 1990 sous le titre *Justice et démocratie*.

ولقد كانت نظرية العدالة في الصورة التي قدّمت بها سنة 1971 نظرية جامعة من هذا القبيل، وإن لم يقع التصريح بذلك على نحو علني. وبهذه الصفة كانت تدخل في تنافس مع التصورات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة مثل نفعانية «ميل» Mill والنزعة المتعالية الكانطية التي يحدوها هي الأخرى الطموح إلى الإحاطة في نفس الوقت بمجمل التعاملات الإنسانية والمؤسسات التي تحكمها. وبهذه الصفة تدخل أيضا نظرية العدالة في نزاع مع التصورات المختلفة عن «العيش السويّ» التي يتبناها أفراد ومتّحدات في ظلّ مفهوم ما للخير. ولهذا الاعتبار الأخير أهمية بالغة لأن التعارض الذي وقع التشديد عليه مرّات متعدّدة بين العادل والخيّر قد بدا وكأنه مطروح على مستوى كبير جدا من العمومية. ومن الآن فصاعدا ستُترك تصوّرات الخير للقدامى والقروسطيين وكذلك للنفعانيين بمختلف مشاربهم في ذلك المستوى من العمومية الجامعة، ولكن في إطار قاعدة عدالة يعتمدها ضرب معيّن من المجتمعات وهو مجتمع الديموقراطية الدستورية أو الليبرالية. وبهذا المعنى لن يظلّ التعارض بين ما هو خير وما هو عدل متجانسا وإنما يصبح غير متساوق، فالخير هو عنوان لنظريات جامعة يتبناها أفراد أو مجموعات بشرية معيّنة في حين يكون العادل المبدأ المسيّر للمجتمعات الدستورية والليبرالية. إن هذا الضرب من اللاتساوق بين مفهومي العادل والخيّر هو ما أراد رولز التعبير عنه من خلال عنوان المحاضرة التي ألقاها سنة 1985 (نظرية العدالة بما هي إنصاف: نظرية سياسية لا ميتافيزيقية) Justice as Fairness: political not metaphysical

وتؤخذ هنا كلمة الميتافيزيقا كمرادفة لكلمة جامعة comprehensive وهو أمر يثير الاستغراب فيما يتعلّق بـ«ميل» و«كانط». أما النعت «سياسي» فهو يؤخذ بالمعنى الحصري التالي: يحكم الديموقراطيات الدستورية أو الليبرالية، حيث يستخدم رولز الصفتين معا دون تمييز ولكنه لا يفصل بتاتا الثانية عن الأولى ما دامت الليبرالية ذاتها يمكن أن تؤخذ أحيانا على أنها نظرية جامعة- لنقل إذن إنها ميتافيزيقية أي تتضمن رؤية للعالم تحيط بمجمل العلاقات الإنسانية سواء كانت خاصة أو عمومية، مُتَّحَدِّيَةً communautaire أو مدولنة étatique، قومية أو دولية - وأحيانا من حيث أنها تصف البنية الأساسيّة لنوع معيّن من المجتمعات وهي تلك المجتمعات الديموقراطية المتقدّمة. ولهذا يحرص رولز على تمييز الليبرالية السياسية عن تلك الليبرالية التي يمكن أن نعدّها ميتافيزقية.

ما هي الدواعي التي تكمن وراء التقليص الهائل لحقل فعالية نظرية العدالة؟ إن هذه الدواعي تاريخية بالأساس وتنقسم إلى ضربين: الضرب الأول يفرض ذلك النوع من الفصل الذي سبق أن أشرنا إليه. أما الثاني فهو يدفع في اتجاه قيام علاقات إيجابية جديدة بين المستوى الإجرائي لفكرة العدالة والمستوى الجوهري المتمثّل في التصوّرات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي يتبناها الأفراد أو المجموعات المكوّنة للمجتمع. ويندرج المقال المشهور «مفهوم الوفاق من خلال التقاطع» «The Idea Of Overlapping Consensus» ضمن الضرب الثاني من الدواعي التي ذكرناها آنفا. ولا يمكن أن نحصل

على إجابة متكاملة على الاعتراض الذي وجهّه روولز لنفسه في شأن استقرار العقد الاجتماعي وفق نظرية العدالة إلا مع هذه السلسلة الثانية من الاعتبارات.

ب- ولكن لنتوقف قليلا عند تلك الدواعي التي اعتبرناها سلبية. إن السبب الرئيسي الكامن وراء ذلك الضرب من التراجع الذي نلاحظه بداية من 1978، هو من قبيل تاريخي وسوسيولوجي: إنه «واقعة التعدديّة». ويُرجع روولز هذه الواقعة أساسا إلى الحروب الدينية للغرب المسيحي في القرنين السادس والسابع عشر. فقد فرضت هذه الحروب كواقعة وجود العديد من الأديان في نفس الوقت وداخل نفس الفضاء السياسي. وكان الحلّ لذلك النزاع العنيف بالفعل من خلال انتصار فكرة التسامح التي أخذت في البداية على طريقة هوبز، بمعنى التسوية المرضية لجميع الأطراف *modus vivendi* أو لنقُل خيارا ذا منحى نفعي وإستراتيجي (إذا أردنا عدم الاقتتال فلنتسامح مع بعضنا البعض). غير أن النقطة الأساسية تكمن في أنّ فكرة التسامح قد تأكّدت كقيمة إيجابية تحتلّ مرتبة أرقى من كلّ العقائد الدينية ومن كلّ القناعات الفلسفية والأخلاقية الأخرى المتعارضة تعارضا جوهريا فيما بينها. ومن الأكيد أنه لا بدّ من الإقرار بأنّ الليبرالية كفلسفة جامعة مكّنت تاريخيا من القيام بهذه الخطوة الحاسمة. ولكن ستكون مهمة روولز بالتحديد فصل الليبرالية السياسية عن الليبرالية «الميتافيزقية» التي تظلّ دوما في تنافس مع الرؤى الأخرى للعالم، سواء كانت هذه الرؤى دينية، فلسفية أم أخلاقية. وهي مهمة لا يمكن في نظر روولز تجنّبها لأنّ التعقيد المطّرد لشؤون العالم

الحديث لا يترك المجال لأيّ تصوّر جوهري لما هو خير أو لأي تصوّر متعال حول ما هو عدل لأن يصلح كأساس للرابطة الاجتماعية. فالبديل الوحيد الممكن هو فرض رؤية موحّدة لما هو خير، من خلال حكم استبدادي. وبهذا المعنى تبرز الحرية السياسية، وقد تخلّصت من غشائها الميتافيزيقي بفضل النظرية المنقّحة للعقد الاجتماعي، كمخرج وحيد معقول من دائرة الخيار القسري بين حرب الكلّ ضدّ الكلّ أو الاستبداد. ووحدها فقط العدالة الإجرائية تستطيع أن تضمن التعايش بين رؤى متضادة للعالم وبالأساس بين تلك القائمة على تصورات متباينة حول ما هو الخير، مثلما وقع التأكيد على ذلك في مقال سنة 1988 «أولوية العادل والتصوّرات حول الخير» the priority of Right and Ideas of the Good.

وسيكون البرهان ناقصا إذا لم نضف إلى النظرية السياسية في العدالة نظرية أخرى تعدّ بمثابة القرينة الأكثر أهمية لها، وهي تلك المتعلّقة بمفهوم الشخص، ولا تنفصل هي الأخرى عن التصور الأوّلي الذي لدينا عن الرابط الاجتماعي من حيث هو نسق تعاوني يشمل أشخاصا حريصين على حماية مصالحهم ورعايتها. ولكن يتعين أن نأخذ هنا مفهوم الشخص، تماما مثلما هو الحال لمفهوم العدالة، على معنيين: وفق المعنى الذي يكون له عندما يكون محدّدا بقصدية الخير، أو وفق المعنى الذي يكتسبه عندما يتحدّد من خلال العلاقة التي تشدّه بالمؤسسات التي يحكمها مبدأ العدالة. في الحالة الأولى، نكون متبنين لتصور «ميتافيزيقي» لمفهوم الشخص، وفي الحالة الثانية نكتفي فقط بفكرة سياسية. وفي نظرية العدالة يُنظر إلى المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين

الحديث لا يترك المجال لأيّ تصوّر جوهري لما هو خير أو لأي تصوّر متعال حول ما هو عدل لأن يصلح كأساس للرابطة الاجتماعية. فالبديل الوحيد الممكن هو فرض رؤية موحّدة لما هو خير، من خلال حكم استبدادي. وبهذا المعنى تبرز الحرية السياسية، وقد تخلّصت من غشائها الميتافيزيقي بفضل النظرية المنقّحة للعقد الاجتماعي، كمخرج وحيد معقول من دائرة الخيار القسري بين حرب الكلّ ضدّ الكلّ أو الاستبداد. ووحدها فقط العدالة الإجرائية تستطيع أن تضمن التعايش بين رؤى متضادة للعالم وبالأساس بين تلك القائمة على تصورات متباينة حول ما هو الخير، مثلما وقع التأكيد على ذلك في مقال سنة 1988 «أولوية العادل والتصوّرات حول الخير» the priority of Right and Ideas of the Good.

وسيكون البرهان ناقصا إذا لم نضف إلى النظرية السياسية في العدالة نظرية أخرى تعدّ بمثابة القرينة الأكثر أهمية لها، وهي تلك المتعلّقة بمفهوم الشخص، ولا تنفصل هي الأخرى عن التصور الأوّلي الذي لدينا عن الرابط الاجتماعي من حيث هو نسق تعاوني يشمل أشخاصا حريصين على حماية مصالحهم ورعايتها. ولكن يتعين أن نأخذ هنا مفهوم الشخص، تماما مثلما هو الحال لمفهوم العدالة، على معنيين: وفق المعنى الذي يكون له عندما يكون محدّدا بقصدية الخير، أو وفق المعنى الذي يكتسبه عندما يتحدّد من خلال العلاقة التي تشدّه بالمؤسسات التي يحكمها مبدأ العدالة. في الحالة الأولى، نكون متبنين لتصور «ميتافيزيقي» لمفهوم الشخص، وفي الحالة الثانية نكتفي فقط بفكرة سياسية. وفي نظرية العدالة يُنظر إلى المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين

فيما بينهم، «أي أنهم يتمتعون بشخصية أخلاقية تمكّنهم من المشاركة في مجتمع يمثل كنسق تعاون منصف ينشد تحقيق مكاسب متبادلة»[14]. وبمعنى ما، لا تقول كتابات الثمانينات شيئا مغايرا: «يمثّل المجتمع نسق تعاون اجتماعي منصف بين أشخاص أحرار ومتساوين فيما بينهم». إلا أن الصفة الحرّة للأشخاص ترتبط في علاقة وثيقة مع المبدإ الأوّل في العدالة في حين ترتبط صفة التساوي بينهم بالمبدإ الثاني. إن هذا التقليص لحقل مدلولات الشخص من خلال اختزالها في معنى المواطن المنتمي إلى ديموقراطية دستورية هو في حقيقة الأمر «محرّر» جدّا، باعتبار أنّه لا يغطّي إلا ذلك المجال المحدود من العلاقة بالبنية الأساسيّة للمجتمع وفي تواصل مع الانتصارات التي حققتها فكرة التسامح وإدانة العبودية. ويُترك المجال مفتوحا لكلّ تلك الأشكال من التعبير عن الحياة سواء كانت شخصية أو جماعية التي لا تضبطها هذه العلاقة المؤسساتية الأساسية. فلا تتمتع هذه المجادلات المتعلّقة برؤى للعالم بحرية التعبير عن نفسها فقط وإنما يكون السياسي بفعل تجردّه وابتعاده عن مضامينها في منأى عنها. وتقترب الديموقراطيات الدستورية الحديثة من هذا النموذج بالتحديد. وهو بالضبط ما سعت نظرية العدالة إلى صياغته دون أن تدرك بما فيه الكفاية محدودية عملها هذا.

ويعطى بذلك جواب جزئي عن الاعتراض الداخلي الذي قدّمه روولز لنفسه على قاعدة شرط استقرار العقد. ويمكن أن نقول بكلّ

14) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 211.

ثقة وعلى نحو سلبي: «في ما يخص الممارسة السياسية لا يستطيع أي تصور أخلاقي شامل أن يمدّنا بمفهوم معترف به على نحو عمومي في إطار الدولة الديموقراطية الحديثة، كتصور للعدالة.»[15] والمصطلح الهام هنا هو «معترف به» وهو يعني بالتحديد قابل للتطبيق تاريخيا. وفي الحقيقة لم يكن الجواب عن الاعتراض على نحو سالب فقط وإنما كان موجباً أيضا منذ البداية إذا اعتبرنا المبدأ الثاني في العدالة وفي جزئه الثاني بالتحديد ـ يتعين أن تكون الفوارق الاجتماعية والاقتصادية[...] في صالح الأعضاء الأقلّ حظّا داخل المجتمع- موجّه إلى المطالب المتعلّقة بالمساواة والتي تصرّح بها متّحدات فكريّة متناقضة وتضمن حماية مؤسساتية للحقوق والحريات وكلّ أسباب تحقيق هذه المطالب. وتناسب الديموقراطية الليبرالية تحديدا مواطنين يمكن أن يختلفوا حول ما هو أساسي في الحياة. وهي تعمل بالتالي على حصر مدى الاختلاف العمومي بينهم.

غير أنه لا يمكن أن نكتفي بهذا الكلام المتواضع جداً. إذ من المعقول أن ننشد أكثر من ذلك وأن نعمل على إقامة صلة بين قاعدة العدالة والخلفية المتمثّلة في العقائد التي تقع ممارستها في مجتمعاتنا الحديثة. وتستجيب فكرة الوفاق من خلال التقاطع لهذا المقتضى. ولا بدّ من الإشارة هنا فورا إلى أن هذه الفكرة هي بالضبط الامتداد الطبيعي لفكرة التوازن المترويّ بين النظرية والقناعات الموزونة جيّدا. غير أن نظرية العدالة لا تعلن عن تلك القناعات الموزونة جيّدا التي تستجيب لمقتضيات التوازن

---

15) انظر : *Théorie de la justice,* op. cit, p. 208.

المترويّ. وذلك لأنه لم يؤخذ بعين الاعتبار ذلك الحصر لنظرية العدالة بالمجال التاريخي للديموقراطية الليبرالية. مع أن نظرية العدالة تفترض أن لدى الأطراف المبرمة للعقد فكرة حدسية أساسية يتمّ بمقتضاها تصوّر المواطنين على أنّهم أشخاص أحرار ومتساوون فيما بينهم بفعل ملكات أخلاقية محدّدة: أي حسّ العدالة، وهو ما يعني: «القدرة على فهم ثم تطبيق واحترام، على صعيد الأفعال، التصور العمومي للعدالة الذي يحدّد شروط تعاون منصف»[16]. ولكن من أين يتأتّى ذلك الحافز أو إن أمكن القول تربية تلك الملكة الأخلاقية؟ هنا تتدخّل فكرة الوفاق من خلال التقاطع. وقبل ذلك لم تكن نظرية العدالة قائمة إلا على إستراتيجية تجنّب الخلافات وفق تلك الوجهة التي حدّدتها فكرة التسامح التي بمقتضاها وقع وضع حدّ للحروب الدينية في الغرب المسيحي. ويتعيّن الآن القيام بالخطوة الموالية والمراهنة على أنّ التصوّرات "الميتافيزقية" المتضاربة، وقد غذّت ولا تزال تغذّي إلى اليوم الاعتقادات الراسخة المتينة لدى المواطنين المنتمين إلى الديموقراطيات الغربية، تستطيع أن تحفّز وتسوّغ ثم تؤسّس لنفس ذلك الحدّ الأدنى من العقائد القادرة على المساهمة في إحداث التوازن المترويّ الذي تقتضيه نظرية العدالة. وقد خصّص لهذا الرهان الذي هو بمثابة المثيل لطريقة تجنب الخلافات، تلك الطريقة التي أتينا على ذكرها الآن، مقال يحمل العنوان: The Domain of The Political and Overlapping Consensus (مجال السياسي والوفاق من خلال التقاطع). وقد وقع التأكيد في

16) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 218.

هذا المقال أوّلا على أنّ نظرية العدالة بما هي إنصاف تمثّل تصورا سياسيا مستقلاً أي بعبارة أخرى غير قابل للاستنتاج من نظرية عامة في المؤسسة أو في المتّحد. فهي تقتضي إذن تسويغا مستقلاً وضمانا للاستقرار يكون خاصا بها. غير أنه لا توجد إلا بعض النظريات «الشاملة» سواء كانت أخلاقية، فلسفية أو دينية يمكن لها رغم تعارضها المتبادل أن تسهم من خلال تقاطعها في تأسيس مشترك للقيم المميّزة لديموقراطية منصفة وقادرة على الدوام.

ونلمس هنا أهمية الرهان المطروح، وهي أهمية يقع تأكيدها من خلال فكرة «الخلاف المتعقّل»، وهو مصطلح متمّم لفكرة الوفاق عبر التقاطع، التي تمثّل النواة الحقيقية للمقال الذي ذكرناه: «يمكن أن نقول إن الخلاف المتعقّل هو خلاف بين أشخاص متعقّلين أي أشخاص طوّروا لديهم الملكتين الأخلاقيتين [هاتان الملكتان هما القدرة على امتلاك حسّ في العدالة وتصوّر ما لما هو خير] إلى درجة كافية حتى يعدّوا في إطار ديموقراطية ما مواطنين أحرارًا متساوين فيما بينهم ولهم رغبة دائمة في أن يكونوا أعضاء فاعلين بصفة تامة في المجتمع طيلة حياتهم»[17]. ويترتّب عن هذا التصريح لroولز أن التعارض بين ما هو سياسي وما هو ميتافيزيقي كما يطبّق على فكرة العدالة لا يتضمن موقف احتقار أو لامبالاة أو معاداة للتصورات الميتافيزيقية للخير ما دمنا ننتظر من هذه التصورات المساعدة في نقطة محدّدة وهي العدالة السياسية حيث ننتظر منها أن توفّر قوّة الدعم الدائم لمبادئ العدالة. ولكن كيف يمكن لخلافات أن تكون متعقّلة في حين أننا

17) انظر : *Théorie de la justice,* op. cit, p. 327.

نعتبر الاعتقادات القائمة التي تسببها مجرّد أحكام مسبقة وأنها من مخلفات الماضي؟ لا بد أن نقبل مثل ما يفعل ت. نجال T. Nagel في كتابه «**أسئلة قاتلة**»[18] أن العقل يواجه صعوبات («صعوبات العقل»[19]) وتحديدا في مجال ممارسته العملية والمعيارية وأن نقبل كذلك أيضا ما أكّده إ. بارلين من أنه لا يمكن لأيّ نسق من المؤسسات أن يقبل إلا بعدد محدود من القيم المؤسسة لمجال عمل هذه المؤسسات. فلا يمكن للديموقراطية الدستورية أن تستغني عن «قواعد الجدل المتعقّل»[20] وهي تلك القواعد التي يقترب من خلالها روولز من نموذج أخلاق الجدل الهابرماسية، دون أن يتخلّى عن تحفّظه تجاه كلّ استخدام للحجج المتعالية. ففكرة الوفاق عبر التقاطع تظلّ فكرة براغماتية تجد ما يدعمها في التجربة الديموقراطية الممتدة طيلة قرنين من الزمان. هذا ويتعيّن أن تعدّل فكرة الوفاق وأن تكتفي بالحصول على «مساندة أغلبية هامة من المواطنين النشيطين سياسيا»[21]

فهل سنؤاخذ روولز على عدم إعطاء إشكالية الهيمنة ـ التي طغت بشكل كبير من هيجل إلى ماكس فيبر وكارل شميت Carl Schmitt، في أوروبا القاريّة على الأقلّ، على اهتمامات الفلسفة السياسية ـ الأهمية التي تستحقّ؟ يعتبر جون روولز أنه قد منح للخاصيّتين المميزتين للعلاقة السياسية الأهمية التي تستحقانها[22]: الطابع المغلق لمجتمع لا ندخله و نغادره وفق

---

18) انظر : T. Nagel, *Mortal Questions,* Cambridge University Press, 1979.
19) انظر : *Théorie de la justice,* op cit, p. 326 et suivantes.
20) انظر : *Justice et démocratie,* p. 329 et suivantes.
21) انظر : *Ibid,* p. 315.
22) انظر : *Ibid,* p. 335 et suivantes.

إرادتنا و الطابع القسري للسلطة السياسية في مستوى تطبيق القوانين على الأقلّ. وإذا انضوت هاتان الصفتان حقا ضمن حدود «المجال الخاص بالسياسي» فهما لا تفيدانا بشيء حول شروط العدالة التي من شأنها أن تجعل من الدولة دولة القانون ومن النظام السياسي نظاما دستوريًا. إن ما يمنح البنية العامة للسلطة السياسية مشروعية هو موالاة المواطنين لها بصفتهم أشخاصاً أحراراً ومتساوين في ما بينهم. ويتمثّل الطابع المتعقّل في هذه المساندة في أنّه لا توجد أيّ مجموعة ذات عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتبر أنه من المعقول اللجوء إلى سلطة الدولة للحصول على ولاء الآخرين لعقيدتها.

ويُدلي رولز أكثر من ذلك بقليل برأيه في الوضع الفكري المعاصر عندما يفحص ما يعتبره الحالة المُمثّلة لوفاق من خلال التقاطع وهي تلك التي يكون فيها التصوّر السياسي مقبولا من قبل النظريات «الشاملة» التالية: نظرية دينية تربط التسامح بفهم ما للعقيدة ذاتها - شكل من الليبرالية الفلسفية كتلك التي نجدها عند كانط وميل تستنتج نظرية العدالة من حيث هي إنصاف كاستتباع لرؤيتها العامة للعالم - وأخيرا تصوّر سياسيّ يكتفي بالتعبير عن قيم سياسية. و«هو تصوّر يتغلّب عادة على أي تصوّر آخر يتعارض معه في تلك الظروف التي تكون نسبيا ملائمة وتجعل نظاما دستوريا وديموقراطيا عادلا شيئا ما»[23]. ولا يخبرنا رولز عن الموقع الذي يقف فيه هو كشخص متفرّد في هذه الحالة المُمثّلة لضرب من الوفاق من خلال التقاطع. إذ ينتهي دوره كفيلسوف في اللحظة

23) انظر : *Justice et démocratie*, op. cit, p. 327.

التي يشدّد فيها على الصفة المحتملة لظروف الاستقرار ذاتها التي بدونها لن يكون من الممكن ردّ اعتراض اللاّواقعية الذي يوجّهه رولز إلى فكرة مجتمع حسن التنظيم وتحكمه نظرية العدالة من حيث هي إنصاف بالمعنى الذي يعطيه لها كتاب « **نظرية العدالة** »[24].

24) انظر : Préface de 1992 à *Justice et démocratie*, p. 9.

تعدّد دوائر العدالة

قد يبدو موضوع هذا الدرس عديم الجدوى أو أنه، بالمعنى الدقيق للفظ، في غير أوانه. ففي الوقت الذي يتساءل فيه الرأي العام والسلطات العمومية حول طبيعة تلك المهام التي يتعيّن أن تقبل الدولة ـ الأمة عندنا بالتخلي عنها لفائدة المؤسّسات الأوروبية القائمة ولفائدة تلك التي سيقع إحداثها في المستقبل، وإن كان ذلك لا يتعدّى مجرّد نقل لبعض الصلاحيات أم أنه نقل فعلي للسيادة التي يفترض أن تكون غير قابلة للتقسيم وغير قابلة للتصرّف، في هذا الوقت بالذات، نعزم نحن على قياس أهمية مشكل مماثل له وإن كان يأخذ وجهة معاكسة. ولم يعد الأمر متعلّقا بالحصر من فوق لصلاحيات ما يمكن تسميته الاقتدار القانوني للدولة أو بتضييق يمكن اعتباره متأتّيا من أسفل ومن تحت لنفس ذلك الاقتدار القانوني وإنما بمدّ تاريخي فاعل على مستوى ما تحت–الدولة، وهو ذلك المدّ الذي يعمل العديد من المفكرين على بلورة النظرية الخاصة به. وفي هذه الدراسة، سأحاول أن أفحص ضربين من الدفاع عن التفريق على مستوى ما تحت ـ الدولة بين دوائر متعدّدة منتجة للقانون. الأوّل ذلك الذي يقدّمه لنا مايكل والزر Michael Walzer في كتاب «**مجالات العدالة**» «Spheres of Justice»[1] ويعدّ صاحب هذا الكتاب من أبرز

المعارضين لجون روولز ولمفهومه المجرّد والصوريّ والإجرائيّ الخالص في العدالة. أما الثاني فهو الذي يقدّمه لوك بولتانسكي ولوران تافنو في كتاب مشترك تحت عنوان «**في التسويغ: اقتصاديات العظمة**»[2]. وفي هذا الكتاب فكرة التسويغ لا فكرة العدالة هي التي تمنح بصفة مباشرة الفرديّ. كما أن المدن والعوالم المتعدّدة التي يسميها العنوان الفرعيّ للكتاب بنيات العظمة هي التي تدخل التعدّد في صميم مقتضى التسويغ ذاته. ولم تعد العبارة المرجع هنا التجريد الإجرائي لروولز وإنما ذلك التقابل الظاهري ما بين النزعة الشمولية لعلماء الاجتماع الدوركهاميين والفردانية المنهجية التي تعتمدها النظرية الاقتصادية. غير أنه ورغم الاختلافات القائمة بينهما، وهي اختلافات سنتعرض لها في ما بعد، يتطرّق الكتابان إلى نفس المشكل وهو المتعلّق بالتعدّدية التي تنقضّ من الخلف، إن أمكن القول، على ذلك المصدر الموحّد للقانونية الذي تمثّله الدولة-الأمّة في تراثنا الغربي والجمهوري منه بالتحديد.

وهناك فخّ لا أريد أن أقع فيه وهو المتمثّل في المقارنة بين مضموني الكتابين وهي مقارنة تكتفي فقط بأن تضع في تجاور عرضين مختصرين لهما.

وإذا تركنا جانبا الاختلاف بين ما يعدّ أوّليّا بالنسبة إلى كلّ منهما: المجال هنا والمدينة هناك، يستوقفني سؤالان. يتعلّق

---

1) انظر: Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.

2) انظر: Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 1991.

الأوّل باختلاف طبيعة المشروعين ومقاييس التمييز التي تترتب عن كلّ منهما. أما الثاني وهو الأكثر أهمية وإن كان مشروطا بالأوّل فيتعلّق بالإمكانات الجديدة لضمّ أشلاء المتّحد السياسي إلى بعضها وتنظيم العدالة التي يوفّرها هذان المشروعان اللّذان يمكن عدّهما مشروع تأسيس لتعدّدية قانونية. وبالفعل فإذا أخذ هذان الكتابان من الخلف تصوّرنا الجمهوري لوحدانية بؤرة القانونية، وهو تصوّر يجسّده مفهوم سيادة الشعب، أفلا يدعواننا إلى أخذهما بدورهما من الخلف ومساءلتهما عما سيكون عليه في نهاية الأمر وضع العدالة أو التسويغ من حيث هو حدّ فردي عند خاتمة ذلك المطاف الطويل عبر البؤر المتعدّدة والمتنوّعة للقانون.

مشروعان لإحداث التعدّدية

عند التطرّق إلى الكتابين من زاوية المشروع المشترك الذي يجعلهما يسلكان نفس الطريق، وكذلك من خلال مقاييس التمييز التي تتأتّى من الغايات التي ينشدان تحقيقها، نصبح منتبهين إلى تلك الاختلافات التي تبرز من خلال العناوين الفرعية لكلا الكتابين. فمن جهة «الدفاع عن التعدّدية والمساواة» ومن جهة أخرى «اقتصاديات العظمة». فبم يتعلّق الأمر إذن ؟

يتعلّق مشروع والزار بالمساواة، غير أن مصطلح المقوّمات الاجتماعية يمدّنا بمقياس لتحديد درجات التفاوت الاجتماعي، لذلك يكون من الهام فحص طبيعة هذا الاقتران بين المقوّمات الاجتماعية والمساواة. لقد أصبحت المساواة منذ صولون وبيريكلاس وإيزوقراط وأرسطو مرادفة للعدالة ما دامت هذه الأخيرة

تتولى توزيع الحصص المتساوية وغير المتساوية وفق المعاني المتعدّدة التي تقال عليها صفات ما هو خير. فلنقل إن في العدالة من حيث هي عدالة توزيعية تتماهى فكرة المساواة بفكرة القسمة العادلة. وتبدأ الصعوبات في البروز عندما نترك جانبا المساواة البسيطة -الحسابية مثلما يقول أرسطو- وفق الصيغة التالية: «لكلّ شخص نفس الحصة». إذ كما هو معروف لا يستطيع فرض هذه الصيغة على الجميع وعلى حساب كلّ أفراد المجتمع إلا ذلك المجتمع القمعي فقط. فكيف سيكون الأمر بالنسبة إلى المساواة المعقّدة؟ يتضح أن المطالبة بتلك المساواة هي بالأساس من طبيعة ارتكاسية، تصحيحية، وبكلمة تلخّص الكلّ، عتقية. وما تريد الانعتاق منه هو الهيمنة. ويتلخّص المشروع الذي تنوي تحقيقه في ما يلي: «إن الهدف الذي يرمي إليه أنصار المساواة هو مجتمع متحرّر من الهيمنة» (ص. XIII) وكما سنرى ذلك في ما بعد يختلف الأمر تماما لدى بولتنسكي وتافنو. ولكن فيمَ تبرز مظاهر الهيمنة في مجتمعاتنا؟ إنها تبرز بالأساس من خلال الطريقة التي تقسّم بها المقوّمات-الخيرات الاجتماعية. فما الذي يتوجّب القيام به حتى لا يستخدم أي عنصر من هذه المقوّمات الاجتماعية كوسيلة للهيمنة؟ ونربط من خلال هذا السؤال المشروع بالمقياس أي بالمبدإ الذي نميّز من خلاله بين المقوّمات الاجتماعية. وسنعتمد في تبيان ذلك كمرشد لنا القضايا الثلاث التالية:

1- إن المقوّمات الاجتماعية متعدّدة على نحو لا يمكن فيه ردّ الواحد منها إلى الآخر.

2- يستند كلّ واحد منها إلى رمزية متقاسمة بين أفراد المجموعة (يتكلم والزار عن فهم مشترك (shared understandings).

3- يعتمد كلّ فرد لتسويغ مطالبه منطقا داخليا أي حججا تحدّد في نفس الوقت مدى صلاحية مطالبه والحدود التي تقف عندها، وذلك في إطار الفهم المشترك الذي لدى المجموعات المعنيّة.

وتصلح هذه القضايا الثلاث كمقياس للتعرّف على المقوّمات المعنية وتمييز الرمزيات المتضمنة فيها وكذلك لرسم تخوم الدوائر المعنية.

ونرى بذلك كيف أن المشروع -التصدي للهيمنة- والمقاييس الثلاث المقترنة بمفهوم المقوّمات الاجتماعية تتمفصل فيما بينها. ويبرز عند ذلك مصطلح المساواة المعقّدة كمفهوم ناتج عن التقاطع بين مشروع مقاومة الهيمنة وبرنامج التمييز بين مجالات العدالة. وبقدر ما المساواة البسيطة مفهوم "عتقي" واحتجاجي يكون كذلك مصطلح المساواة المعقدّة. ويمكن أن نراهن من الآن على أنّ الانشغال بالتمييز سيتغلّب على الانشغال بالإدماج. وستكون هذه المسألة موضوع الفصل الثاني من هذه الدراسة.

وإذا ألقينا الآن نظرة على القائمة المفتوحة التي يقترحها والزار فستصدمنا مجموعة من الأشياء من شأنها أن تثير استغرابنا. إذ سيحصل لدينا انطباع بأن هناك أسْقاطا (bric à brac) وبأن الأمر يتعلّق فعلا بإصلاح مرمّق بالمعنى الذي يعطيه له لفي ستراوس. وذلك هو أثر مقصود قطعا، فإذا كانت المقوّمات الاجتماعية حقا

غير متجانسة فإن العوامل التي تحكم تقدير قيمتها ستكون غير قابلة لأن تحصى أو تعدّ، وهو ما تؤكّده جولة سريعة بين العناوين. فلنبدأ بالانتماء القومي، (membership) كيف يقع الفصل ما بين داخل وخارج المتّحد السياسي، بين الأعضاء والأجانب؟ ونمرّ بعد ذلك إلى الحماية الاجتماعية (provision) وبالأساس إلى تلك المتعلّقة بتوفير الرعاية والمساعدة إلى من هم أضعف حالا من غيرهم، بطرح السؤال التالي: ما هي الحاجات التي يكون تسديدها واجبا والمطالبة بها حقا مطابقا لذلك الواجب؟ ونمرّ من خلال السؤال الموالي إلى المال والبضائع، فما هي الأشياء التي يمكن اشتراؤها بالمال وتلك التي يستحيل اقتناؤها به؟ وتقع الإجابة على هذا السؤال من خلال ضبط قائمة ضافية قدر ما أمكن لما هو غير قابل للبيع والشراء. فمن خلال التطرّق إلى المدلولات المشروعة المتّصلة بمفهوم تلك الأشياء القابلة للبيع والشراء يقع ضبط الحدود التي يتحرّك ضمنها مصطلحا السوق واقتصاد السوق. وننظر بعد ذلك إلى الوظائف (office) التي تكون موضوع منافسة منظّمة لنطرح مجموعة من الأسئلة: عبر أي ضرب من التجارب تنظّم هذه المزاحمة؟ ومن الذي يتولّى الإشراف عليها؟ ثم خاصة السؤال التالي: هل يتعيّن اعتبار كلّ المهن على أنها متضمّنة لأعباء؟ ويكمن هنا برمته السؤال المتعلّق بما هو فعلا حقّ وبحدود مصطلح الخدمة والوظيفة العمومية؟ ونواصل بعد ذلك مع السؤال المتعلّق بتلك الأشغال المضنية والقذرة والمهينة وهي بمثابة القيم السالبة التي يتعيّن تقاسمها بإنصاف دون استخدام أساليب قسرية. ومن هنا نمرّ إلى أوقات الفراغ التي، من حيث هي مقوّمات ذات

فائدة اجتماعية، لا تختزل في الكسل أو في العطل، وإنما تحدّد العملية التي يقع من خلالها توزيع الزمن الاجتماعي وإيقاعات الأنشطة الإنسانية داخل المدينة. فلا نستغرب إذن عندما نقرأ بعد ذلك صفحات مطوّلة مخصّصة للتربية: إذ هي إحدى المقوّمات الاجتماعية بما أنّ نشر المعرفة وتكوين الشخصية المستقلة يندرجان بالتأكيد ضمن الرمزية الاجتماعية. وتتأتى من هذا الفهم لوظيفة التربية مجموعة من الأسئلة: من الذي يدرّس؟ ولمن؟ وتحت رقابة أيّ سلطة؟ وخاصة كيف يمكن ضمان المساواة في الحظوظ دون الوقوع من جديد، لفرط الاندفاع البيداغوجي، في تلك الأنساق القمعية؟ وسيستغرب القارئ المتمرّس بالفلسفة السياسية عندما يجد نفسه بعد ذلك أمام ثلاثة فصول مخصصة لعلاقات القرابة والعاطفة وللنعمة الإلهية وللصراع من أجل الاعتراف. وهذا ما يؤكد ثانية ما كنا أشرنا إليه في البداية وهو أنّ قائمة المقوّمات الاجتماعية شاسعة جدّا وغير نهائية، وهو أمر طبيعي عندما نأخذ في الحسبان سعة الرمزيات المشتركة والمنطق الداخلي الخاص بتلك المقوّمات المعتبرة، وخاصة تحديد تخوم مجالات الصلاحية التي تترتب عنها: فمن الذي يستطيع أن ينكر أنّ النسب والزواج والمساواة بين الجنسين تطرح قضايا توزيع؟ وأن النزاع بين الكنائس والدول يقتضي لجما لتلك المطالب المتنافسة التي يقع التصريح بها من هذا الطرف أو ذاك ومن هذه الجهة أو تلك من خطّ التباين الفاصل بينهما وهو خطّ وقع الظفر به بعناء شديد؟ وأخيرا يمثّل الاعتراف ذاته أحد المقوّمات الاجتماعية يعبّر عن نفسه من خلال الألقاب والأمجاد والمكافآت والجوائز، وكذلك

العقوبات أيضا: «إنّ ما نوزّعه على هذا النحو على بعضنا البعض هو التقدير لا تقدير الذات لذاتها، والاحترام وليس احترام الذات لذاتها، والهزيمة لا الإحساس بالهزيمة. وتكون علاقة كلّ حدّ أوّل بالثاني من كلّ زوج علاقة غير مباشرة ولايقينية» (ص.273). وكما نرى يمتدّ مفهوم المقوّمات الاجتماعية بعيدا جدّا إلى حدّ الوصول إلى مجال الحميمية. وتلاحقنا مشاكل التوزيع العادل إلى تخوم طويّتنا الداخلية.

ولكن سأمرّ الآن إلى الفصل الأخير الذي ستكون المكانة التي يشغلها في صرح النظرية أو بالأحرى في تعداد الخيرات الاجتماعية محور التأمّلات النقديّة لجزئنا الثاني، عندما سنتساءل عن الإمكانات التي تتيحها كلّ صورة من صور التعدّدية القانونية لإعادة تشكيل وحدة المجتمع. ويحمل هذا الفصل عنوان: «السلطة السياسية». وما يلفت الانتباه هو أننا لا نجد أي تعريف محدّد للدولة رغم أنه يقع استعراض مفاهيم السيادة والسلطة والقدرة على أخذ القرار وإن كان ذلك دون الوقوف مليّا عند معانيها. ومن حيث هي إحدى الخيرات وبالتالي من حيث هي خير قابل للتوزيع تُطلب السلطة وكذلك يخشى جانبها وتحارب. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ذلك يعود إلى أنّ السلطة دون بقية المقوّمات الأخرى تطرح بشكل محيّر مسألة الحدود التي يتعيّن أن تقف عندها: فأحيانا يسيطر عليها المال أو كفاءة الخبراء أو حتى الجنس، وأحيانا تكتسح هي نفسها المجالات الأخرى إلى حدّ أنها تصبح استبدادا في أجلى صوره. فكيف يمكن إذن حصرها ضمن الحدود الخاصة بها؟ إن ذلك يكون باعتماد نفس الطريقة التي اعتمدناها

تجاه المال عندما طرحنا السؤال المتعلق بمعرفة الأشياء غير القابلة لأن تباع وتشترى ولا تخضع بالتالي إلى منطق القيم التجارية. وبنفس الطريقة سنضع قائمة في الأشياء التي لا يمكن للسلطة السياسية القيام بها، كالتسامح مع العبودية وإفساد العدالة بمحاباة أحد الأطراف المتقاضية على حساب الآخر، ومراقبة العقيدة الدينية، ومصادرة الملكية أو فرض ضرائب مجحفة عليها، واحتكار التعليم، والتضييق على الحريات الأساسية. والسؤال المتعلّق بمعرفة ما تستطيع أو لا تستطيع السلطة القيام به يتقدّم ويحدّد لدى والزار السؤال المتعلّق بمعرفة من يحكم. ويعلن والزار عن فخر،وهو يستحضر ذلك المجاز القديم البالي للربّان والملاحة، أنّ على المسافرين وليس على الربّان تقدير المخاطر واختيار الوجهة التي يتعيّن السير فيها. ويكون هنا والزار قريبا جدّا من حنّا أرندت التي ترى أن السلطة تنبع من اقتران الإرادات الفردية ببعضها ولا تتأتى من أي مصدر خارجي.

وفي هذا السياق، يتأتى الخطر الأكبر جسامة والمحدق اليوم بمجتمعاتنا، من اجتماع الملكية من حيث هي سلطة على الأشياء والسلطة السياسية التي تمارس على البشر. ولذلك تبرز الضرورة الملحّة والدائمة لرسم عادل للحدود الفاصلة بين مختلف الدوائر. غير أنه لا يمكن للقارئ أن يتمالك عن الإحساس بالقلق فيتساءل: هل أن السلطة السياسية خير متساو من حيث القيمة مع بقيّة المقوّمات الأخرى للحياة؟ فمن حيث أنها تتمتع بـ «قوّة حاسمة في مجال العدالة التوزيعية» أفلا تكون السلطة ذاتها الحارسة للحدود؟ ألا يطرح ذلك من هذه الجهة مشكلا خصوصيا تماما

يتعلّق بالحصر الذاتي سواء من خلال المسلك الدستوري أو بأي طريقة أخرى؟ ونصل هنا إلى ما سأسميه في الجزء الثاني من هذا البحث مفارقة السياسي وهي أنّ السياسي يمثّل في نفس الوقت دائرة عدالة من ضمن الدوائر الأخرى والإطار الذي يحيط بها جميعها.

وعندما نمرّ من والزار إلى بولتانسكي-تافنو يصدمنا في الحين ذلك الاختلاف في مستوى المشروع وفي مستوى جملة المقاييس المترتبة عنه: فمقابل الزوج الذي يشكّله مقتضى المساواة المعقّدة واستكشاف المقوّمات الاجتماعية لدى والزار، نجد هنا اقترانا من قبيل آخر هو هذه المرّة بين مقتضى التسويغ واستكشاف أنظمة العظمة. وتحيل هذه الاختلافات الكبيرة إلى وضعين أوّليّين مختلفين بدورهما: وضع الاستبداد كشكل مشوّه للهيمنة لدى والزار ووضع الصراع والنزاع والخصومة وباختصار الفتنة لدى بولتانسكي – تافنو. وإذا كانت الهيمنة تقتضي إستراتيجية كبح فإن الفتنة تقتضي إستراتيجية تسويغ تستخدم ترسانة من الحجج يقع تقديمها أثناء النزاعات. وعندما يقترن على هذا النحو الإحساس بالجور بمقتضى التسويغ لا يشكّل عند ذلك هذا الإحساس حافزا أضعف في حالات الخلاف مما هو في حالة الهيمنة: لأن العنف هو ما يراود باستمرار الفتنة عندما لا تكون هذه الأخيرة قادرة على الارتقاء إلى مستوى الخطاب. ذلك هو إذن السؤال الذي ينطلق منه الكتاب: كيف يمكن تسويغ الاتفاق والتعامل مع الخلاف دون الاستسلام للعنف؟

ويتطلّب هذا المشروع منهجية، أو لنقُل، جملة معايير يتمّ

من خلالها، مثل ما هو الأمر لدى والزار، تمييز المجالات عن بعضها. ولهذا السبب يطرح في الجزء الثاني من الكتاب مشكل إعادة تشكيل وحدة الكلّ وهو مشكل مماثل لذلك الذي رأيناه لدى والزار. غير أنّ ما هو موضوع للتمييز هنا ليس المقوّمات الاجتماعية والفهم المشترك الذي لنا عنها وإنما مبادئ العظمة. وليس من اليسير توضيح الاختلاف: ولنقل أننا نتجه قبل كلّ شيء صوب البحث عن أشكال من المعادلة – أي من العموميات – بين الفاعلين الاجتماعيين ناتجة عن لجوء هؤلاء إلى مبادئ قصوى لتبرير مواقفهم في حالات الاتفاق وكذلك في حالات الخلاف. إنها تلك المبادئ التي يتضح في آخر الأمر أنها متعدّدة.

ويتعيّن الوقوف عند حدّ ما في عملية الارتداد صوب حجج يتبين دوما أن هناك أخرى سابقة لها: ولا يمكن لهذه الضرورة في وقوف عمليات التسويغ عند نقطة ما أن لا تسترعي اهتمام رجل القانون المنشغل هو الآخر بالعلاقة بين الحكم والقرار: قرار يصدر إثر المداولة، أو قرار يتّخذ إثر مكافحة المطالب في ما بينها، أو أنه يمثل آخر كلمة يصرّح بها في حوار الذات مع ذاتها أو مع الآخر. ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر إذ لم نخض بعد في مفهوم العظمة ولا في معنى بنيات العظمة. فالنُّظُم العامّة الموافقة لأنماط التسويغ ليست فقط أشكالا من الترتيب وإنما هي أيضا سلالم تقويم تذكّرنا ببسكال و«أحجام الإنشاء»، وهو ما فكّر فيه الكاتبان اللذان نهتم بهما هنا. وأن تحكم مبادئ التسويغ علاقات تفاوت في العظم فذلك أمر يفرض نفسه ما دامت تقترن بفكرة التسويغ هذه اختلافات في القيمة تظهر في تلك الاختبارات التي تجرى من أجل تحديد الأهلية.

يحتلّ هذا لدى بولتانسكي-تافنو المكان الذي تشغله لدى والزار فكرة اللاّتجانس بين المقوّمات الاجتماعية أي تعّدد مبادئ التسويغ التي تستخدم عندما يحاول فاعلون اجتماعيون الدفاع عن قضيتهم أو توجيه نقد في حالات يشبّ فيها خلاف ما.

ولغرض تعليمي، لا أريد أن أعمّق هذا التعارض أكثر من ذلك. فهناك قرابة تجمع بين هذين المشروعين لإدخال التعدديّة في فكرة العدالة. ويمكن إبراز ذلك من خلال الاستعارات الضمنية التي يقوم بها كلّ مشروع. من الآخر. وهكذا يقوم مصطلح المقوّمات الاجتماعية على منطق داخلي ذي صبغة أمرية متأكدة (ما يحق لنا اشتراؤه أو لا): وبهذا المعنى يلتقي أيضا مصطلح الفهم المشترك بمفهوم التسويغ. وفي اتجاه معاكس يمكن القول إنّ حالات التفاوت في العظمة تفرض توزيعا ما مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى المقوّمات الاجتماعية، وعند ذلك يندرج التسويغ ضمن العدالة التوزيعية. ثم إن ما نوزّعه في الحالتين هو كذلك الاقتدار وبالتالي الإشباع والمتعة أيضا. غير أن المسافة الفاصلة بين مشروع يرمي إلى تحقيق المساواة أي الحدّ من الهيمنة ومشروع ينشد التسويغ أي تسوية الخلافات بطريقة متعقّلة ومترويّة، تظلّ كبيرة.

ويجد هذا الاختلاف الأوّلي صداه في مستوى النماذج التي يفضي إليها كلا المشروعين. فليس من باب الصدفة ألاّ يكون الأمر متعلّقا هنا بمجالات العدالة وإنما بمدن وعوالم. وتستحقّ أنظمة الفعل التي وقع تسويغها أن تسمىّ حقا «مدنا» باعتبار أنّها تضفي انسجاما كافيا على نسق من التعاملات الإنسانية. ونسميها أيضا

عوالم باعتبار أن في التجارب التي تجري داخل مدينة ما تكون الأشياء والمواضيع والنصوص القانونية بمثابة المرجعيات الثابتة وتشكّل «عالما مشتركا». ففي «مدينة الإلهام» تقوم عظمة الأشخاص على فضل أو هبة لا علاقة لها بالمال أو المجد أو المنفعة. أما في «مدينة الرأي» فترتبط عظمة الأشخاص بالسمعة وبرأي الآخرين. في حين أن في «مدينة التجارة» تكون الأشياء النادرة التي يطمع فيها كلّ الناس موضوع مساومة وليس من جامع بين الناس إلا ذلك التنافس حول مواضيع يطمعون فيها كلّهم. وفي «المدينة-المنزل» التي تشمل ما تسميه حنا أرندت أهل البيت، تسود قيم الصدق والإخلاص والتوقير. أما «مدينة المواطنة» فهي تقوم على إخضاع المصلحة الخاصة إلى إرادة الجميع كما تتجلى من خلال القانون الوضعي. وفي «المدينة الصناعية» -التي لا يجب الخلط بينها وبين المدينة التجارية، حيث تنتج القيمة عن التحديد الآني للأسعار - تكون السيادة لمجموعة من القواعد الوظيفية صالحة لمدة طويلة من الزمن وخاضعة للمبدإ الأعلى للمنفعة.

إنّ ما يستأثر بانتباهنا في المقام الأوّل هو ذلك التشابه الظاهري بين المؤلّفين. فالفصل «المدينة التجارية» يذكرنا بالفصل «مال وبضائع»، والفصل «مدينة المواطنة» يجعلنا نستحضر الفصل «السلطة السياسية». وسنجد بسهولة أشكالا من التوافق بين ما يقال من جهة حول «المدينة الملهمة» وبين ما يقال من جهة أخرى حول «مدينة الفضل الإلهي»، وكذلك أيضا بين «المدينة- المنزل» والفصل «أوقات الفراغ»، ثم الفصل

«الاعتراف»، إلى آخره. ولكن يحقّ لنا أن نشكّ في مدى نجاعة هذه الطريقة التي تعتمد المقارنة الحرفية طالما أنّ المنهج المتّبع يختلف اختلافا تاما من جهة إلى أخرى. فوالزار يؤكّد انتسابه إلى الأنثروبولوجيا الثقافية التي ترى في العمليات التي تحدد من خلالها قيم الأشياء عمليات منسجمة ومستقرّة نسبيا على المدى البعيد. ويتوخىّ الفيلسوف هنا نفس التمشّي الذي اعتمده كليفورد غارتز C. Geertz في «فهم الثقافات» إذ يكتفي بتضخيم بعض السمات حتى يتمكّن من رسم ملامح تقييم تكون مستقرّة ودائمة نسبيا، فيفترض غارتز أن التصوّرات المشتركة تسمح باعتماد هذه الإجرائية التي كان قد سبق أن توخّاها، في الحقيقة، ماكس فيبر عند بلورته لمفهوم النمط - المثال. إن المدن التي يتحدّث عنها بولتانسكي - تافنو ليست أنماطا مثالية لتقييمات مشتركة وإنما أنماط مثالية لضروب من الحجاج في حالات الاتفاق والخلاف. ولذلك تكون عملية إعادة البناء أكثر تعقيدا من تلك المتمثلة في مجرّد تكرار التصوّرات التي تعتمل في الواقع على امتداد حقبة طويلة من الزمن. ومن الغريب أنّ هذه الأنماط المثالية تقوم بربط الصلة بين، من جهة كتابات تأملية متأتية من التراث الفلسفي واللاهوتي، ومن جهة أخرى كتب موجزة تعليمية موجّهة إلى إطارات المؤسّسات والمسؤولين النقابيين وذلك قصد إنارة كلّ واحد منها عبر الآخر.

وقد طُبّق هذا الضرب من القراءة المتقاطعة لأوّل مرّة في الفصل المخصّص لـ«المدينة التجارية». فيستخرج المؤلّفان من عمل آدم سميث العوامل الأوّلية الضامنة لقيام علاقات تجارية،

وتشكّل هذه العوامل وفق عبارة سميث العناصر الأولية لـ« نحو » يمكن استجلاء معالمه من خلال أشكال من الحجاج أقلّ متانة وأضعف صياغة من تلك التي نجدها في الكتب الموجزة التي أشرنا إليها من قبل. وبنفس الطريقة يطلب كذلك من « مدينة الرب » لأوغسطين أن ترفع إلى المستوى المناسب خطابا ضعيف المتن يدلي به رجال دين، أو فنانون أو عباقرة هامشيون ينتشرون في « المدينة الملهمة ». ويمثّل بطبيعة الحال العقد الاجتماعي لروسو المرجع الأساسي في « مدينة المواطنة ». بينما يوضّح مفهوم الشرف لدى هوبز القواعد الخفية التي تقوم عليها المراتبية في « مدينة الصيت » حيث لا تتحدّد العظمة إلاّ من خلال رأي الآخرين. ويعدّ سان سيمون مثالا يحتذى في طريقة استخدام الأقوال التي أدلى بها أولئك الذين كان أول من أطلق عليهم تسمية الصناعيين. ويقدّم بوسيي Bossuet وغيره من أصحاب النزعة الأخلاقية خطابا متلائما مع « المدينة- المنزل » (أشير هنا بسرعة إلى أنه يعاد إدخال الفلسفة إلى صميم العلوم الإنسانية تحت صفة تقليد حجاجي وهو ما يمثل بالنسبة إليها تسويغا غير مباشر ويمثّل ذلك بالنسبة إلى عالم الاجتماع أو الاقتصاد مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى كاتبينا اعترافا بالانتماء إلى تاريخ المعنى).

وتكمن ميزة المنهجية المتّبعة في كتاب في التسويغ في أنها تمضي قدما في التحليل المفهومي لما يبدو لدى والزار وكأنه أمرا مسلّما به، كلّما اهتدينا إلى الرمزية التي تحكم صنفا ما من المقوّمات الاجتماعية. وأرغب الآن في إبراز ذلك من خلال النظر في قسمين فرعيين حيث يبدو وكأن الكتابين يلتقيان: الرابط التجاري والرابط السياسي.

في ما يخص الرابط التجاري فقد اكتفي والزار، حرصا منه أساسا على تجنّب توسّع دائرة على حساب أخرى، برصد إجمالي لما تدلّ عليه ألفاظ قسّم ، اشترى- باع، بادل: ويعتمد في ذلك على ضرب من الحدس المستنير الذي يرفع إلى مستوى المنطق الداخلي تلك المقوّمات التي تكون موضع الاهتمام، ليحدّد بعد ذلك قائمة الأشياء التي لا تقبل بأن تكون موضوعا للبيع أو الشراء. وأخيرا فإنه بتشكيل قائمة الأشياء التي تندرج ضمن أصناف أخرى من الممتلكات، نستطيع أن نحدّد على نحو سالب نوعا ما الأشياء التي يمكن لها أن تكون بضاعة. وتوافق عملية التمييز هذه ذلك الجهد في كتاب في التسويغ لبناء العلاقة التجارية ذاتها على نحو يكون حجاجيا أكثر منه تخمينيا. يمكن لنا الحديث عن بناء حقيقي لمفهوم الخير المشترك يتجاوز بمقتضاه الأفراد فرديتهم. وسنعود في الجزء الثاني من هذه الدراسة إلى الدور الذي يضطلع به مفهوم الصالح المشترك، وهو مفهوم يقوم بتخصيصه الكاتبان في كلّ مرّة وفق مميزات المدينة التي يقع النظر فيها. ففي «المدينة التجارية» يعادل الصالح المشترك بالثمن الذي تفضي إليه مساومة تنتج عن التفاعل الحرّ بين الرغبات: «تجمع العلاقة التجارية الأشخاص من خلال مواد نادرة يشتهيها الجميع وتربط المنافسة بين الشهوات ثمن امتلاك مادة منها برغبة الآخرين في امتلاكها» (ص.61). فيتضح إذن أن القواعد التي تحكم آلية السوق- وهي قواعد يشير الكاتبان إلى أنها مثيلة لقواعد النحو- هي التي تسمح في مقام ثان بنقد مزاعم دائرة السوق في تعميم مقاييسها على بقية الدوائر الأخرى. ويوفّر لنا مثال

«المدينة التجارية» فرصة مناسبة لتدقيق الاختلاف القائم بين مقاربة تقييمية ومقاربة حجاجية رغم القرابة التي توجد بينهما.

وأريد الآن النظر في السجلّ الآخر حيث يتقاطع التحليلان أي تحليل السلطة السياسية من جهة ومدينة المواطنة من جهة أخرى. وكما رأينا، تتصل لدى والزار مسألة السلطة السياسية بمسألة تمثّل الانشغال الرئيسي في مؤلّفه وهي مسألة مصير الهيمنة. وقد رأينا أيضا كيف أننا نرسم تخوم مجال السلطة بتحديد قائمة الأشياء التي لا يحق للسلطة السياسية مراقبتها. وإن كنا هنا نعدّ التركيبة الداخلية لذلك المجال محدّدة وواضحة منذ البداية فإن الأمر يختلف لدى بولتانسكي – تافنو حيث ينتج العقد الاجتماعي الأصل المفهومي الذي يتأتّى من نقل السيادة من جسد الملك إلى الإرادة العامة. ويتعلّق الأمر فعلا بضرب من التبعية يتحدّد من خلالها الصالح المشترك كصالح عمومي. وتتحدّد درجات العظمة المدنية من خلال الالتزام المتبادل بين ما هو فردي وما هو عمومي وذلك وفقا لما تكون عليه الإرادة التي تحرّك المواطنين فرديّة أو بالعكس موجّهة صوب المصلحة العامة. وفي هذه النقطة بالذات يقود تحليل خصائص مدينة المواطنة إلى نفس الإحساس بالحيرة الذي انتابنا تجاه دائرة السلطة السياسية: فهل أن مدينة المواطنة– ولا بدّ أن تكون نبّهتنا إلى ذلك غرابة التعبير – مدينة مماثلة للمدن الأخرى؟ ألا تقوم هذه المدينة على مفارقة تتمثّل في كونها في نفس الوقت مدينة بين المدن والإطار الذي يجمعها كلّها؟ وستكون هذه الحيرة مركز الاهتمام لدينا في الجزء الثاني من هذا العمل.

ولكنني أرغب قبل ذلك في أن أقول كلمة وجيزة في ما يتعلّق باختلاف الإستراتيجية المتبعة في كلا الكتابين. وهو اختلاف يأخذ في التعمّق عندما يتمّم بولتانسكي وتافنو نظريّتهما حول «المدن» بتلك الخاصة بـ«العوالم». واذكر هنا كيف يمرّ كاتبانا من موضوع الأولى إلى موضوع الثانية. وفي نظرهما، لا بدّ أن يتدعّم الاهتمام بالنحو grammaire المميّز للرباط المكوّن لكلّ مدينة بالانتباه إلى تلك التجارب التي تختبر من خلالها أهلية الأشخاص وفقا لهذا المقياس أو ذاك. وأشير بسرعة هنا إلى الأهمية التي تكتسيها في نظر رجال القانون لحظة الحكم التي يمثّلها القرار الذي تسوّى من خلاله خصومة ويتبدّد به الشكّ الذي يحوم حول حالات من العظمة. والأمر المهمّ بالنسبة إلى تحليلنا هذا يكمن في مجال آخر: في ذلك الاعتماد على الأشياء والمواضيع والنصوص والإجراءات المنظّمة لاختبارات الأهلية التي لا تسمح بالحديث عن «مدن» فقط وإنما كذلك أيضا عن «عوالم». إذ يقول الكاتبان: «تقودنا مسألة الاتفاق على هذا النحو من العدالة إلى التسوية» (لقد أوضح تافنو مؤخّرا ما الذي يعنيه بالفعل المناسب). وقد يكون مؤلّفانا قد ابتعدا عن فينومينولوجيا الرمزيات المشتركة واتّجها أكثر صوب تحديد معايير الحكم في الفصل المعنون «اختبار الحكم»، من خلال هذا الاهتمام بالتشكيلات المادية الشبيهة بالجهاز القضائي للمحكمة (في ما يخصّ هذه القرابة بين الحكم القضائي انظر الصفحات 175–176).
وهذا هو الجزء من كتاب بولتانسكي – تافنو الذي قد يتعرّض أكثر للإهمال. ومع ذلك في هذا الموضع بالتحديد تتميز مقاربة

بولتانسكي- تافنو عن تلك التي نجدها لدى والزار تميّزا واضحا. فالمرور من فكرة مدينة إلى فكرة عالم يمكّن فعلا من فحص منطق كتب الفلسفة السياسية على ضوء تلك الأقوال القريبة من الممارسة، والتي نجدها في هذا الكتاب الموجز أو ذاك الموجّه إلى إطارات مؤسسات أو إلى مندوبين نقابيين. فكما يرشدنا الفلاسفة في مدن الأفكار، ترشدنا هذه الكتب الموجزة في عوالم واقعية. وبدل أن نواصل هذه المكافحة على مستوى الإنجاز المفصّل للمشاريع التي انطلقنا منها، سنعود الآن إلى السؤال النقدي الذي طرحناه في بداية هذا الدرس.

نحو مفارقة السياسي

لقد كان السؤال المطروح، هو التالي: ما هي الإمكانات التي تتوفر لنا،عند الفراغ من قراءة كلّ من الكتابين، لإعادة تشكيل الجسد السياسي وبالتالي توحيد بؤر القانون؟ لا يمكن الجزم بأنّ كتاب والزار مجرّد من كلّ نيّة جامعة، فموضوع المساواة المعقّدة الذي اشتهر ببعده «العتقي» يخترق، من حيث أنّه يمثّل قطبا معارضا لقطب الهيمنة، كلّ الدوائر الأخرى. فهو إن أمكن القول بمثابة العنصر الرابط بينها. فالموضوع حاضر منذ العنوان الفرعي: الدفاع عن التعّدية والمساواة. وهو ما يمكن فهمه على النحو التالي: التعدّديّة في خدمة المساواة المعقّدة. ولنذكّر هنا بالقاعدة التي كنا قد استشهدنا بها من كتاب «**مجالات العدالة**»: «إن ما ترمي إلى تحقيقه النزعة المساواتية السياسية هو مجتمع متخلّص من الهيمنة» (ص. XIII). ويستطيع والزار من خلال هذا المبحث

أن يخوض منافسة مع روولز على مستوى المبدإ الثاني للعدالة، وهو أساسا المبحث الذي يسمح باعتماد لفظ العدالة في صيغة المفرد في عنوان الكتاب. وكلّ ما قيل لاحقا حول النمط العام لاشتغال الهيمنة يندرج ضمن ما يمكن تسميته بشكلانية دنيا تعبّر عن نفسها من خلال ذلك الجهد المبذول لتحديد مصطلحات مثل احتكار، هيمنة، غلبة، وأخيرا استبداد. وتبرز هذه الشكلانية الدنيا فيما بعد من خلال الاقتران بين مشروعين: العتقي من جهة، وجملة المقاييس المحدّدة للمقوّمات الاجتماعية، من جهة أخرى. وفي هذا السياق يمكن أن نعتبر المقاييس الثلاثة التالية ذات صفة شكلية: لاتجانس المقوّمات الاجتماعية، الرمزيّة المشتركة، المنطق الداخلي ذو المنحى الأمري. ولكني أريد قبل ذلك التشديد على مفهوم لم نستجله بعد، يقع عند نقطة الالتقاء بين مشروع التمييز والمقاييس التي نستخرجها من مفهوم المقوّمات الاجتماعية، ويتعلّق الأمر هنا بمفهوم التحويل وقابلية التحويل. ويتمثّل التحويل في أن أحد المقوّمات الاجتماعية، لنقل مثلا المال أو الثروة، ينصّب نفسه قيمة عليا في دائرة أخرى للعدالة كدائرة السلطة السياسية مثلا. وذلك هو السرّ الخفيّ لظاهرة تسمى بالغلبة والتي تتحدّد «كطريقة في استخدام بعض المقوّمات الاجتماعية دون التقيّد بدلالتها الأصلية أو أنها تشكّل هذه الدلالة على صورتها الخاصّة» (ص.11)

ويمكننا اعتبار التحويل عنفا رمزيا. إلا أنّه من الغريب أن والزار يصرّح بما يلي: «يحوّل أحد المقوّمات إلى آخر أو إلى أخرى وفق ما يمثل كسياق طبيعي، ولكنه يشكّل في الحقيقة سياقا من

طبيعة سحرية شبيهة بضرب من الخيمياء الاجتماعية» (ص.11).

ويذكّرنا هذا النص المذهل بذلك الفصل الشهير من رأس المال المخصّص لتيمية البضاعة، حيث نكتشف كيف تزوّد البضاعة من خلال الدمج بين الاقتصادي والديني بعظمة صوفية. ويلجأ والزار في مرّات عديدة إلى التحويل غير أنه يضعه، دون فحص دقيق، في منزلة المجاز. ومع ذلك فالأمر ليس بالهيّن إذا قبلنا كما يفعل الكاتب نفسه بالأمر التالي: «من الممكن التمييز بين مجتمعات برمّتها وفق أشكال التحويل السائدة داخلها» (نفس المصدر). وبعد ذلك يضيف الكاتب: «لا يكشف لنا التاريخ أي نموذج للخير مسيطر بمفرده ولا عن غلبة طبيعية لصورة ما للخير، وإنما فقط عن أشكال مختلفة من السحر ومن عصابات من السحرة متنافسة» (نفس المصدر). ويعود تردّد الكاتب في أن يدلي بما هو أكثر من ذلك حول هذه المسألة إلى السمة الغالبة التي تطبع الكتاب والتي قوامها الحرص على احترام الحدود، وكأن الانشغال بمسألة تأسيس وإدماج الرابط الاجتماعي الأكثر اتّساعا يحجب مهمة مقاومة الاحتكارات وأشكال الاستبداد، وكأنما أيضا قد حكم على كلّ عمل تأسيسي، وهذا تأويلي الشخصي، بأن ينجز بمكر سحر التحويل.

ولكن هل تستطيع نظرية منشغلة فقط بتمييز دوائر العدالة ومجالاتها عن بعضها أن تتجنب السؤال المتعلّق بإدماج كلّ هذه الدوائر في جسد سياسي واحد؟ ولا يعني ذلك أن المؤلف يجهل السؤال، إذ في الوقت الذي يهمّ فيه ببلورة حجته يعلن ما يلي: «إن المتّحد السياسي هو الإطار المناسب لهذا العمل» (ص.32).

ولكن لا نجد في أي موضع من الكتاب فحصا متمعّنا لطبيعة هذا الإطار. ويفسّر هذا التحفّظ بعض الهنات التي نجدها في دراسة المجال الأوّل والأخير للعدالة: الانتماء القومي والسلطة السياسية. في ما يتعلّق بالمجال الأوّل للعدالة، لا بدّ من الإشارة إلى أن كلّ الأشكال الأخرى من التوزيع للمقوّمات الاجتماعية إنّما تقع في داخله: فلا يمكن إذن أن يوضع الانتماء القومي في نفس الدرجة والمستوى مع بقية المقوّمات الأخرى. «فنحن لا نقسّمه بيننا، إذ هو ملك لنا من البداية، ونقبل بمنحه لأولئك الذين يعدّون أجانب» (ص.32). وبعد ذلك يضيف الكاتب: «لا يمكن أن يفرض الانتماء القومي من طرف أي سلطة خارجية إذ أن قيمته رهينة قرار داخلي» (نفس المصدر). وبمعنى آخر، نصطدم هنا بظاهرة تشكّل ذاتي يعسر إدراجها تحت طائلة التوزيع، إلا إذا كان ذلك يتمّ من خلال الزوج: العضو/ الأجنبي. ويقع التشديد مرّة أخرى على هذا الطابع الخصوصي لظاهرة التشكّل الذاتي في ما يتعلّق بفكرة العدالة التوزيعية من خلال التأكيد على أن كلّ المقوّمات الأخرى التي يقع توزيعها، عند فحصها، يتضح أنها مقوّمات تخترق الحدود ويصبح العالم من خلالها سلطة توزيعية عليا، وبالمقابل لا بدّ من الإقرار أنه «من خلال المتّحد السياسي نقترب مع ذلك أكثر من معنى الخير المشترك» (ص.137)

وتزيد من حيرتنا قراءة الفصل الأخير، الذي يمكن أن يعدّ القطب الموازي للأوّل. إذ كما أشرنا إلى ذلك في ختام الجزء الأوّل من عملنا، تمثّل السلطة السياسية أحد المقوّمات التي يقع تقاسمها كما هو الشان لبقيّة المقوّمات الأخرى، وفي نفس الوقت

– إن حرصنا على ذلك – الحارسة للحدود. ولكن سرعان ما يتضح أن ما يشغل والزار ليس بالمرة طبيعة السيادة الشعبية وعدم قابليتها للتقسيم وبالتالي مسألة تأسيس الجسد السياسي، مما يؤدّي إلى إثارة السؤال المتعلّق بمصدر القانون، وإنما احتمال ظهور ما بدا لنا كانحراف جسيم لمسار تقدير قيمة المقوّمات الاجتماعية، ونعني بذلك تحويل أحد هذه المقوّمات إلى الآخر كتحويل الثراء إلى سلطة سياسية، والسلطة السياسية إلى سلطة دينية،الخ. وبهذه الطريقة تُطمس مسألة تأسيس وتوحيد الجسد السياسي. ولذلك يتجنّب الكتاب مجابهة المفارقة التي تمثّلها دراسة الدولة من خلال إشكالية العدالة التوزيعية: فمن حيث أن السلطة السياسية تمثّل أحد المقوّمات الاجتماعية التي يتعيّن تقاسمها، لا بدّ أن تردّ إلى موقعها ضمن بقية المقوّمات الأخرى للحياة، مما يسهم في تبديد الأوهام حولها. ولكن بما أن السلطة السياسية لا تمثّل فقط أحد المقوّمات من ضمن الأخرى، وإنما تتولى الإشراف وضبط عمليات توزيع متعدّدة، بما فيها تلك المتعلّقة بمقوّمات غير مادية: معنوية أو صوفية أو أخلاقية–قانونية، فإنها تتجاوز إطار العدالة التوزيعية وتطرح مشكلين: أحدهما خصوصي ويتعلّق بالتشكّل الذاتي والآخر يقترن به ويتعلّق بالحصر الذاتي.

ويطرح عند ذلك السؤال المتعلق بمعرفة إن كانت نظرية التسويغ المنشغلة من جهتها بالتفريق بين المدن والعوالم أحسن استعدادا لطرح مشكلة الدولة والسيادة وفق تلك الإشكالية التي تطرحها مفارقة السياسي؟ ومن الأكيد أن الكاتب(والزر) سيجيبنا بأن هذه القضية قد وقع التطرق إليها بإسهاب إلى حدّ أصبحت

تحجب مشكلا يبدو اليوم أكثر إلحاحا، وهو مشكل الحكم المحدود. وبذلك لم يعد الحوار حول مبادئ العدالة ويجمع الكاتب بروولز، وإنما أصبح حول مسألة حصر الحكم في درجة دنيا ويجمعه بالتالي بنوزيك (Nozick). فكرجل الإطفاء الذي يسارع إلى حيث يشبّ حريق يتّجه الكاتب إلى حيث هناك اختراق للحدود. ففي السلطة السياسية يكمن في نظره الخطر الجسام. ولكننا نستطيع أن نتوجّس في ذلك وجود سبب أعمق: إذ لا تكون فلسفة سياسية مبنية بأسرها على مسألة اللاّتجانس بين المقوّمات الاجتماعية قادرة على طرح إشكالية التشكّل الذاتي للجسد السياسي وكلّ القضايا الفرعية المتعلّقة بحصره الذاتي.

ويطرح عند ذلك السؤال المتعلّق بمعرفة إن كانت نظرية التسويغ المنشغلة من جهتها بالتمييز بين المدن والعوالم مهيّأة أكثر لمجابهة هذه الصورة من مفارقة السياسي. كتقدير أوّلي يمكن الجزم بأن كتاب بولتانسكي – تافنو مزوّد أكثر مما هو الشأن بالنسبة إلى كتاب والزار بتصوّرات ذات منحى شمولي. إنّ مبحث المساواة المعقّدة لدى والزار تقابله تلك التحليلات المطوّلة المخصّصة بالتتالي لأشكال ممارسة النقد في حالات الخلاف، ولذلك الشكل الخاص من العودة إلى الاتفاق الذي تمثّله التسوية. ولنظام التتالي أهميته لأننا لا نمرّ مباشرة إلى رصد إمكانات الاتفاق على صعيد مجموعة سياسية موحّدة وإنما يتعيّن علينا المرور قبل ذلك بالنزاع بين العوالم. وفي هذه النقطة بالذات، يتشابه المشروعان من جديد. فمن الجهتين تنتج التعددية ومنذ البداية رؤية مأساوية للفعل. فالاتفاق داخل إحدى المدن له مقابل وهو

الخلاف ما بين المدن. وما يتناوله والزار كصراع بين رمزيات مشتركة وكنتيجة للاتجانس المقوّمات الاجتماعية يتناوله بولتانسكي - تافنو كصراع بين مبادئ تسويغ وبالتالي كممارسة نقديّة. ويتحدّد النقل من عالم إلى آخر كنقل لحجج من شأنها أن تنسف من الداخل المبادئ التي تقوم عليها العظمة في هذه المدينة أو تلك التي تصبح على هذا النحو واقعة تحت نار حكم الظنّة. وتبدو هذه القدرة على المعارضة هيكلية وليست ظرفية. فما يعدّ خيرا مشتركا لمدينة ما لا يصمد أمام نقد يعتمد على رؤية محدّدة لما هو خير مشترك، ويمثّل الرابطة الداخلية لمدينة أخرى. لذلك ينقاد مؤلفانا، على هذا النحو، إلى رسم خريطة الانتقادات المتضاربة والتي تنطلق من كلّ عالم صوب العوالم الأخرى الخمسة. ومرّة أخرى سأمتنع عن الزجّ بنفسي هنا في لعبة النيران المنبعثة من جوانب متعدّدة، حيث هناك العديد من الرصاصات الطائشة. وسأتوقّف عند ملاحظة تقودني مباشرة إلى مسألة التسوية حيث يتحدّد المعنى العام للكتاب: «لا يوجد موقع مثيل لذلك الذي تمنحه الشرفة، يكون أرقى من كلّ عالم وخارجا عنه، يمكن من خلاله النظر من فوق إلى تعدّدية ضروب العدالة من حيث هي جدول من الاختيارات تكون كلّها ممكنة» (ص.285). ويمثّل انعدام مثل ذلك الموقع العنصر المشترك بين الكتابين. فما الذي يترتّب عن ذلك في ما يخصّ نظرية التسوية؟ وهل تفتح لنا هذه النظرية آفاقا جديدة لإعادة تأليف فكرة موحّدة حول العدالة؟

لنلاحظ أوّلا أن النقد الذي يوجّه من عالم تجاه العوالم الأخرى يمارس من قبل أشخاص قادرين على الانتقال من أحدها

إلى الآخر، وعلى الانتماء إلى عوالم متعدّدة في نفس الوقت، وعلى أن يحملوا معهم الرؤية الخاصة بالعالم الذي أتوا منه. وعلى هذا النحو يفترض وجود نظرية وإن كانت مضمرة حول المنشقّ. ومجمل القول، المنشق والخائن هما اللذان يسمحان للمؤلّفين كتابة ما يلي: «تمثّل إمكانية الخروج من وضع قائم وإدانته بالاعتماد على مبدإ خارجي وبالتالي وجود عوالم متعدّدة شرط إمكان فعل مسوّغ» (ص.289). ولكن هل تحرّك ذلك الشخص القافز من فوق الأسوار الرغبة في خير مشترك لا يكون خاصًّا فقط بمدينة ما أو بعالم ما؟

وهذا هو السؤال الذي يتحدّد من خلاله مصير العمل بأسره. وهو سؤال تصعب الإجابة عليه بالنفي أو الإثبات.

ومنذ بداية الكتاب وعلى ذلك المستوى الذي لا يزال بعد شكليا صرفا- أي قبل أن ندخل في متاهة المدن مثل والزار، شيئا ما، عندما يتحدّث عن الهيمنة قبل أن يشرع في طوافه عبر المجالات- يقدّم الكاتبان سلسلة من المصادرات تجيب عن سؤالنا على نحو مسبق. تتمثّل المصادرة الأولى في مبدإ «الصفة الإنسانية المشتركة بين أعضاء المدينة» (ص.96). وتساوي هذه الصفة بين كلّ البشر من حيث هم كائنات إنسانية، وهي تقصي بصورة خاصة العبوديّة والتنشئة في ظروف غير جديرة بالإنسان. ولكن بانعدام التخصيص تظلّ هذه الرابطة غير سياسية ولا تضع على مسرح الأحداث إلا إنسانا فردا. إذ لا تمثّل جنّة عدن فضاء سياسيا، ولا يُقدّم لنا اتفاق دائم يربط الجميع بالجميع أكثر من طوباوية صالحة ضمن حدود كلّ مدينة. فلن يتيسّر التمييز بين

حالتين ممكنتين لأعضاء المدينة إلا من خلال المصادرة الثانية التي يمثّلها مبدأ التباين، لم نعد بعد في عدن، إذ تبدأ الاختبارات لإسناد أوضاع مختلفة إلى أشخاص معينين. فقط إذن ذلك النموذج لإنسانية ذات حالات متعدّدة يمكّن من بلوغ حياة سياسية: ولذلك يتعيّن إضافة مصادرة تكميلية تحدّد نموذجا لـ«إنسانية مُرتّبةٍ» (ص.99). ومن خلال هذه الصفة التي تمثّل القطب المعارض لطوباوية جنة عدن خالية من عناصر التباين يمكن الحديث عن خير مشترك، ولكن في كلّ مرة من زاوية مدينة أو عالم ما.

وبعد تقديم هذا الاحتراز، يمكننا العودة إلى مسألة التسوية أو بالأحرى الأشكال المختلفة للتسوية بين كلّ مدينة والمدن الخمس الأخرى. فلا توجد قطعا إلا صيغ من التسوية. ولذلك لا نتحدّث في ما يبدو عن «أشكال من التسوية من أجل الخير المشترك» (ص.337)، في أحد الفصول الأخيرة من الكتاب، إلا بمعنى غير دقيق. فكيف يمكن أن توجد تسوية كبرى على صعيد جسد سياسي غير مقسّم في الوقت الذي تكون فيه التسوية إبطالا لمفعول الخلاف حتى يقع تجنّب العنف؟ والإقرار بذلك صريح: «يظلّ المبدأ الذي تنشده التسوية هشّا، طالما لم يقع ربطه بصورة ما بالخير المشترك المشكّل لمدينة ما. ولا تمكّن إقامة تسوية ما من ترتيب البشر وفق مقياس للعظمة يلائمهم» (ص.338)

وعند قراءة الجزء المخصص للتسوية من الكتاب نخرج بانطباع مفاده أن أشكال التسوية تظلّ دوما أضعف حالا من الروابط الداخلية القائمة داخل المدن المتعدّدة. ويترتّب عن ذلك أنه إذا

ظلّ خير ما مشتركا مستهدفا من خلال التسوية من حيث هي شكل عام للتفاعل الاجتماعي فإنه يظلّ غير متعيّن بقدر ما يظل هشّا ذلك الرابط الاجتماعي، الذي تفضي إليه التسوية. وبانعدام طوباويّة جنة عدن لا تتوفّر لدينا إلا أشكال من التسوية مهدّدة دوما بأن تستحيل إلى ضرب من التواطؤ وفق منحدر يذكّرنا بذلك الأثر المشوّه الذي كشف لنا عنه والزار من خلال فكرة التحويل.

وأتساءل عند ذلك إن لم يكن هناك لدى بولتانسكي - تافنو كما هو الحال لدى والزار سوء تقدير لأهمية مفارقة السياسي، وهو سوء تقدير يتأتى من عدم الانتباه إلى أن مدينة المواطنة هي في نفس الوقت مدينة كبقية المدن الأخرى ومختلفة عنها، وإن كانت مدينة، فعلى كلّ حال، ليس بالمعنى الذي يكون عليه السوق والمنزل أو المدينة الملهمة. وأجد في الاختيار الذي يقوم به الكاتبان للعقد الاجتماعي لروسّو كنموذج لمدينة المواطنة ما من شأنه أن يعمّق حيرتي تلك (وفيما يخصّ مصطلح مدينة المواطنة يبدي المؤلّفان ضربا من التردّد). وإذا كان العقد الاجتماعي يصلح فعلا كنموذج، فمن الصعب عند ذلك اعتماده كنموذج لمدينة ضمن المدن الأخرى. فهو لا يمكن أن يكون إلا نموذجا لمدينة اندماجية. وهذا أمر حقيقي ما دامت الإرادة العامة لا تقبل بتكتّلات تقع خارجها أو تتشكل من فوقها. وهي تكتّلات تمثّل من وجهة نظر روسو «دسائس».

هل تُؤثّر هذه الملاحظات النقديّة سلبا في قيمة تحاليل والزار وبولتانسكي - تافنو؟ إنني أميل بالأحرى إلى الاعتراف لهذين العملين بفضل، وهو مساعدتنا على الوعي بوضع فريد من نوعه

وعلى كلّ حال غير قابل للفهم من خلال مفاهيم تراثنا الجمهوري والجاكوبيني، أي ذلك الذي يتصوّر الدولة كمصدر للحق. وهو ما يجعلها اليوم في حالة غير مريحة لكيان يطلب منه أن يتصرّف ككلّ وكجزء في نفس الوقت، كحاو وكمحتوى، كدائرة مدمجة وكجهة مندمجة. وبهذا تصبح التحفظات المعلنة وغير المعلنة لمؤلفينا بمثابة الإحراجات بالنسبة إلينا. وهي تنذر بأزمنة صعبة مقدمة عليها فكرة الحق. ولن تكون في العشريات المقبلة عملية التوفيق بين السيادة الشعبية غير القابلة للتجزئة وانتشار بؤر متعدّدة للقانون وللمؤسسات الجديدة ما بعد القومية أو ما فوق الدولة أقلّ صعوبة. وبقدر ما سيكون علينا إدارة وضع معقّد متأتّ من توالج دوائر عديدة منتجة للقانون، سواء كان ذلك على مستوى الدولة أو على مستوى ما فوق الدولة، سيكون علينا أيضا في أحيان كثيرة إدارة وضعية مماثلة متأتية من توالج مصادر متعدّدة للتشريع تقع في مستوى ما تحت الدولة، وهذا الوضع ناتج عن الشكل الذي تكتسيه مفارقة السياسي.

الحكم الجمالي والحكم السّياسي عند حنّا آرنت

إنّ الهدف من هذه الدّراسة هو امتحان أطروحة حنّا آرنت المعروضة في الجزء الأخير من ثلاثيّتها « **الفكر، الإرادة، الحكم** »[1] وهو للأسف جزء غير مستكمل طبع بعد وفاتها.

يمكن، حسب هذه الأطروحة، أن نستخرج من مؤلّفات كانط - إذا وضعناها اصطلاحا تحت عنوان فلسفة التّاريخ - نظريّة في الحكم السّياسي تتوفّر فيها المقاييس المطبّقة على الحكم الجمالي في المؤلف النقدي الثالث « **نقد ملكة الحكم** ».

الحكم الجمالي : كانط

قبل معالجة فرضيّات حنّا آرنت، لعلّه من المفيد القيام بتذكير سريع بالتّحليلات التي خصّصها كانط للحكم

1) هذه الثلاثيّة كانت ستحمل عنوان « حياة الفكر ». ولم يصلنا من الجزء الثالث سوى « *Lectures on Kant's political philosophy* » وكذلك حلقة البحث حول « نقد ملكة الحكم » ودراسة رونالد باينر Ronald Beiner (المنشورة سنة 1982 من طرف University of Chicago Press).

ولقد ترجمت « ميريام ريفو دالون » Myriam Revault D'Allones المحاضرات الخاصّة بالفلسفة السّياسيّة الكانطيّة بالإضافة إلى حاشية الجزء الأوّل من « حياة الفكر » وعنوانها « الفكر » وقدّمتها بعنوان « الحكم. حول الفلسفة السّياسيّة الكانطيّة » طبعة Seuil، 1991) ويمكن أن نطلع في نهاية الكتاب على المحاولة التأويليّة التي أضافتها إلى محاولة رونالد باينر تحت عنوان « جرأة الحكم ».

التّفكُّري jugement réfléchissant الذي يُعَدُّ الحكم الجمالي أحد تعبيريه، والتّأكيد على إمكانيّة تعميم هذين الحكمين خارج المجال الذي شمله « **نقد ملكة الحكم** ».

إذا كنت لا أتّجه مباشرة إلى تحليل الحكم الجمالي وإذا كنت أتوقّف عند مفهوم الحكم التّفكّري، فذلك لأنّني أريد فسح المجال لتأويل بديل للفلسفة السّياسية الكانطيّة، التي تبقى موضوعة تحت طائلة الحكم التفكّري دون الاقتصار على استعماله الجمالي.

سأنطلق إذن من اتصال الحكم الجمالي والحكم الغائي في إطار المفهوم الشامل للحكم التّفكّري.

لنقل أوّلا بأنّ هذا الاتصال كان يقتضي إعادة صهر عميق لمفهوم الحكم نفسه. فقد استند كلّ التّقليد الفلسفي إلى حدّ كانط إلى التعريف المنطقي للحكم كفعل حَمْلِي (إسناد صفة إلى موضوع). ويتمثل الانقلاب الأساسي الذي أنجزه كانط في استبدال فكرة الحمليّة أو الإسناد بفكرة التضمن (أي بفعل تندرج بمقتضاه حالة ما في إطار قاعدة). إنّ التّجديد الكبير للنقد الثالث مقارنة بالنقد الأوّل هو إقرار انشطار فكرة التّضمّن : ففي النقد الأوّل كانت هذه الأخيرة تعمل، بصورة ما، من أعلى إلى أسفل، من القاعدة نحو واقعة التّجربة، وهو «الحكم المحدِّد» «jugement déterminant» الذي يسمّى كذلك لأنّه - أثناء تطبيق القاعدة على حالة ما - يمنح الحكم للتجربة قيمة الحقيقة المتمثلة في الموضوعيّة (دون احالة إلى فكرة التطابق مع الشيء في ذاته = س).

يوضع «**نقد ملكة الحكم**» تحت فرضية اشتغال معكوس للتضمّن: فبالنسبة إلى حالة معطاة «نبحث» عن القاعدة المخصوصة التي تندرج ضمنها التجربة المفردة، فيكون الحكم تفكّريًا فقط، لأنّ الذات المتعالية لا تحدّد أيّة موضوعيّة صالحة بشكل كلّي، بل إنّها لا تأخذ بعين الاعتبار سوى الطّرق التي يتبعها الفكر في عمليّة التضمّن والتي تتصرّف بصورة ما من أسفل إلى أعلى.

ينبغي أن نظلّ محتفظين بهذا الامتداد لمفهوم الحكم التّفكّري من أجل مواصلة النقاش. غير أنّنا لا نستطيع التّغاضي عن الأولويّة التي منحها كانط للحكم الجمالي مقارنة بالحكم الغائي jugement téléologique. تنتج هذه الأولويّة عن كون النظام ـ مأخوذا من زاوية الغائيّة ـ يحمل هو الآخر بعدا جماليّا بفضل صلته بالذّات لا بالموضوع. فالنظام يؤثر فينا بما أنّه يثير إعجابنا.

وبنفس الطّريقة، يتطلّب الحكم الغائي الحكم الجمالي كأوّل مكوّنة للحكم التّفكّري، أي بالنظر إلى التّفكير الخالص. لقد استطاع كانط منذ الفصل السّابع من المقدّمة أن يكتب: «يعتبر الموضوع إذن جميلا وتسمّى القدرة على الحكم بحسب تلك اللّذة (وبالتّالي بطريقة صالحة كلّيّا) الذّوق»[2].

هذا ما لا يمكن قوله عن النظام الآلي: هو لا يثير الإعجاب ولا يستجيب لأيّ ترقّب (absicht) يمكن أن يُرضى أو يحبط. يبدو من المشروع إذن وضع حكم الذوق في بداية بحث يظهر للوهلة

---

2) كانط: «نقد ملكة الحكم» المقدّمة IV، AK 170 باريس، Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade ص 933.

الأولى وكأنّه مخصّص للغائية الطّبيعيّة التي تمثّلها الكائنات الحيّة.
في نهاية الأمر، ترتكز الوحدة الهشّة لجُزْأي النقد الثالث على إمكانيّة تحويل الاهتمام إمّا نحو لذّة النظام وإمّا نحو بنيته الغائيّة.
فالاستطيقا المتعاليّة تُهَدَّد بالسّقوط في النفسانويّة psychologisme إذا تركت لذاتها، كما تكون الغائيّة المتعالية مهدّدة بالسقوط في الطّبيعويّة naturalisme. إنّ التقارب بين الجميل وبين انتظارنا للذة خالصة هو الضّامن لأولويّة حكم الذوق على الحكم الغائي. بناء على ما سبق، تستوقفنا خاصّيتان لحكم الذوق: أوّلها أن يكون الذوق حكما، ثمّ أن تكون تواصليّته communicabilité هي الضامنة لكلّيته. وتمثل هاتان الخاصّيتان المحورين الرّئيسيّين لـ«تحليليّة الجميل» analytique du beau (التي تكتمل لاحقا بـ«تحليليّة الجليل»).
أ) من المدهش في بداية الأمر أن يمثل الذوق (Geshmacht) - وهو حسٌّ أكثر حميميّة من السّمع والبصر - ركيزة الحكم. فعلى إثر غراسيان Gracian، يؤكّد كانط أوّلا على طابعه المميّز بصورة مباشرة (أيّ قدرته على تمييز الجميل من القبيح). ثمّ على تعلّقه بالجزئي، وأخيرا على قدرته الفكريّة (aptitude à la réflexion). لكن فيما يفكّر الذوق؟ (انّه يفكّر) في اللّعب الحرّ بين الملكات التصوّريّة وخاصّة المخيّلة (وطابعها التّلقائي) والذهن (باعتباره وظيفة نظام). فاللّذة الجماليّة التي تنتج عن التفكير في هذا اللّعب هي لذة خالصة. وهي كذلك أوّلا لأن حكم الذوق لا يعلّمنا شيئا عن الموضوع، لا في حدّ ذاته ولا كظاهرة للمعرفة. علاوة على ذلك، تفلت اللّذة الخالصة أيضا من

رقابة الأخلاق طالما أن تعلّقها بلعب المخيّلة والذهن يضمن لها طابعا لا نفعيّا علي وجه التحديد. تعود الخاصيّة التفكُّريّة caractère réflexif لهذا الحكم إلى كونه لا يحيل إلى خاصيّة للشيء الجميل، بل إلى حالة اللّعب الحرّ للملكات التصوّريّة. ومن أجل التّأكيد على طرافة هذه اللّحظة النوعيّة، يجازف كانط بمفارقتين أثارتا حيرة كلّ الشارحين : الأولى : مفارقة الموضوع الذي يثير الإعجاب دون مفهوم أي دون غائيّة مموضِعة (visée objectivante)، ودون ادّعاء الحقيقة. وتفسّر هذه المفارقة عن طريق التقابل بين الهدف المُمَوضع أو الممَفهم conceptualisante، والهدف التّفكّري visée réflexive الذي ينطبق على لعب المخيّلة والذّهن فحسب. إنّ هذه المفارقة هي التي سمحت بنوع من نقل الحكم خارج المجال الجمالي من طرف حنا آرنت. لنحتفظ إذن بفكرة اللّعب هذه التي يتمثل قطباها في الذهن من ناحية، أي وظيفة التنظيم، ومن ناحية أخرى، في المخيّلة، أي وظيفة الاختراع والإبداعيّة والتخيل.

المفارقة الثانية التي بواسطتها يؤكّد كانط على غرابة اللّذة المتضمّنة في حكم الذوق هي فكرة الغائيّة بلا غاية التي أعلَنَ عنها تحت عنوان «اللّحظة الثّالثة» من «تحليليّة الجميل» (الفقرة 10). تدلّ الغائيّة هنا على التركيب الدّاخلي الذي يجعل الأجزاء تتلاءم مع الكلّ. إنّها الغائيّة التي نجدها في تنظيم الكائنات العضويّة والتي تدرس في الجزء الثاني من «**نقد ملكة الحكم**». لكنّها «غائيّة بلا غاية» بمعنى أنّها غير إراديّة أو مبرمجة كما هو الحال في العلاقة بين الوسائل والغاية داخل التقنيات المكوّنة

للممارسة الإنسانيّة. إنّ زهرة جميلة تعبّر عن هذا التكوين المتناغم دون الإحالة إلى نشاط قصدي.

ب) ثمّ إنّه من غير المنتظر أن يتوق الحكم الذوقي إلى الكلّية: ألسنا نناقش هذه المسألة دون كَلَل؟ الحلّ: يمثل الذوق شكلا طريفا من الكلّية، ألا وهو التّواصليّة communicabilité، الذوق هو معنى مشترك وما هو مشترك هو - تحديدا - التّفكير في اللّعب الحرّ للملكات التصوّريّة. الذوق إذن قابل للتعميم بطريقة مغايرة للتصوّرات الموضوعيّة أو للمبادئ العمليّة للإرادة الحرّة. ليس لمعادلة الكلّية والتّواصليّة سابقة في الكتب النقديّة الأخرى. يجب (إذن) أن نقدر مفارقة التّواصليّة حقّ قدرها، إنّها مفارقة حقيقيّة بمعنى أن لا شيء يبدو أيسر على التّبليغ من اللّذة الخالصة. لكن طالما كانت هذه اللّذة ناتجة عن تأمّل الغائيّة الباطنيّة، أي علاقات التّوافق التي يؤسّسها اللعب الحرّ للملكات، فإنّها قابلة للمشاركة بصورة مثاليّة لدى الجميع. فاعتبار شيء ما جميلا هو إقرار بأنّ هذا الشيء «يجب أن يتضمّن مبدأ إرضاء للجميع» (عنوان الفقرة السّادسة «الجميل هو ما يتصور دون مفهوم كموضوع إعجاب كلّي». فَفَصْل الكلّية عن الموضوعيّة وربطها بما يثير الإعجاب دون مفهوم، بل أكثر من ذلك، بما يحمل صورة الغائيّة دون أن يستوجب ذلك اعتباره وسيلة لغائيّة مبرمجة ومقصودة، [هذا الفصل] هو ما يمثل تقدّما على غاية من الجرأة في مسألة الكلّية، باعتبار أنّ التّواصليّة لا تنتج عن كلّية مسبّقة. إنّه من المثير أن نعثر على مفارقة التّواصليّة المؤسسة للكونيّة، في مجالات أخرى غير المجال الجمالي وبصورة خاصّة في المجال

السّياسي، وكذلك في المجال التّاريخي أيضا وأحيانا في المجال القانوني.

لم يستكشف كانط في «تحليليّة الجميل» سوى الاستتباعات الأيسر مقاربة لهذه المفارقة. هكذا تقتضي نموذجيّة الجميل اتّباعا (Nachfolge) لا يكون بالضّرورة محاكاة (Nachahmung)، وذلك خشية أن تفقد ميزتها كحكم، أي كتمييز نقدي. ويفتح مثل هذا التّمييز بين الاتباع والمحاكاة المجال لاعتبارات واسعة النطاق حول جدليّة التّقليد والتّجديد.

إذا كان كانط يؤسّس على الأرضيّة المعروفة للحسّ المشترك فذلك (أمر) لا ينبغي أن يضلّلنا: لأنّ كلّ مجهوده يتمثل في تمييز هذا الحسّ المشترك عن التّوافق الخبري consensus empirique (الذي يكون بالفعل أثرا اجتماعيّا لمحاكاة ذليلة). إنّ اللّحظة الرّابعة من «تحليليّة الجميل» المخصّصة للجهة في حكم الذوق، تتعلّق تحديدا بنوعيّة الضرورة المقترنة بالتّواصليّة الكلّيّة للإحساس بالجميل (نجد عند غادامير Gadamer في كتابه «**الحقيقة والمنهج**» «Vérité et méthode» تحليلا مطوّلا حول تقليد «الحسّ المشترك»، الذي كثيرا ما فهم خطأ وبصورة متناقضة، والذي يعسر التّفكير فيه بالرجوع إلى مصطلحات دقيقة مثل المثاليّة، حيث تتقاطع التاريخيّة مع الدّوام.

ج) لم نقل شيئا هنا عن «تحليليّة الجليل» التي أضافها كانط إلى «تحليلية الجميل». فالجميل لا يضعف المفارقات حول ما يثير الإعجاب دون مفهوم، بل على العكس، يزيدها إثارة. لقد أراد كانط هنا أن يقدّم وظيفتين مختلفتين للعب المخيّلة والذهن:

لعب متجانس، متناسب، مهدّئ، ولعب متنافر، غير متناسب، حيث يثير الإفراط مزيدا من التّفكير. ستجد جدليّة المخيال الحَمْلي imaginaire judicatoire هذه امتدادات خارج المجال الجمالي. فالجليل - لمّا يُوتّر إلى حدّ القطيعة اللّعب الحرّ للمخيّلة والذهن، أو بالأحرى للمخيال والنظام - يفتح مجالا قادرا على احتواء بعض الطّرق التي تساهم في بناء الحكم التّفكّري في مجالات أخرى غير المجال الجمالي. يمكن للجليل بدوره، أن يتشكّل في صورتين : ففي «الجليل الرّياضي» sublime mathématique، تزخر مخيّلتنا وترهق، وتغمر بما هو «عظيم إطلاقا»، أي بما يخرج عن نطاق المقارنة، وبهذا الشكل فإنّ ملكة الحكم تقيّم ما يتجاوز الحدّ دون مقياس. فعمل المخيّلة - الذي يفشل في مضاهاة العظمة المحيّرة للجليل عبر تقدّم لا متناه - يجد له معادلات مرموقة في سجلات أخرى غير السّجل الجمالي، وبصورة أخصّ، في الجليل السالب sublime négatif لأحداث التّاريخ المرعبة. أمّا الجليل الدّيناميكي sublime dynamique، فينشأ من عدم التّناسب بين قوانا وقوى الطّبيعة التي تقدر على سحقنا إذ لم نكن في مأمن من ضرباتها، وهذا التفاوت سيجد هو الآخر امتدادا خارج الجماليّة. صحيح أنّ كانط لم يهتمّ بإمكانيّات التعميم هذه، بل بانفتاح الجماليّة على الأخلاق، هذا الانفتاح الذي يؤمّنه الجليل، فيساهم بالفعل في إبراز تفوّقنا ككائنات أخلاقيّة. لن نتبع كانط على هذا المسار الذي يوجّه الجماليّة في اتجاه الأخلاق. بل إنّ عمل المخيّلة التي تدعو إلى «التّفكير أكثر» هو الذي سيسترعي اهتمامنا.

د) لا يمكن أن نتوقّف في نقد الحكم الجمالي عند «تحليليّة الجميل» حتّى لو أضيفت إليها «تحليليّة الجليل». يجب أن نأخذ في اعتبارنا جدليّة العبقريّة والذّوق التي تبلغ حدّها في الفقرة 48. لقد استطعنا لحدّ الآن الحديث عن الجميل دون أن نخصّص ما إذا كان الحكم متعلّقا بمنتوج طبيعي (هذه الوردة جميلة) أو بعمل أبدعه إنسان فنّان. لقد تعمّد كانط تأخير لحظة الإنشاء faire حتّى لا يترك الغائيّة الخارجيّة تتداخل مع غائيّة الجميل الخالية في ذاتها من كلّ غاية. لهذا السّبب أعاد تأكيد أولويّة الطبيعة في قلب بحثه حول الفنون الجميلة :فالفقرة 45 تصرّح أنّ «الفنون الجميلة لا تعتبر فنا إلاّ بقدر ما يكون لها مباشرة مظهر الطّبيعة». وبالفعل، ينبغي على الغائيّة المرئيّة في إنتاجات الفنون الجميلة ألاّ تبدو قصديّة، رغم كونها كذلك: إنّ المعنى المراد في هذا العنوان هو لأوّل وهلة معنى مدهش. فللمرّة الثانيّة يعتبر الجمال الفني تابعا للجمال الطّبيعي عبر الأطروحة التي تؤكّد أنّ العبقريّة ـ بما هي مصدر الأثر الفني ـ هي هبة طبيعيّة. يقول كانط «العبقريّة هي الموهبة (الهبة الطّبيعيّة) التي تسمح بإعطاء قواعد للفنّ» (الفقرة 46). لكن هذا لا يمنع التقابل بين العبقريّة والذوق بشكل يضع حدّا لهاجس إخضاع الفنّ للطّبيعة. ويعمّق كانط هذا التقابل إلى أقصى حدّ ممكن : فبقدر ما يفكر الذوق بطريقة بعديّة، تبدع العبقريّة دون قواعد، فَتَكُونُ سابقة لذاتها بصورة ما. فالوظيفة الإبداعيّة كمصدر للطّرافة تتقابل مع الوظيفة التمييزيّة للحكم. وإذا كانت الأعمال الكبرى مثاليّة، فذلك لأنّ

مثاليتها مضادّة تماما للمحاكاة الحقيرة والنّمطيّة - وبصورة أكثر وضوحا من مثاليّة الطّبيعة - هنا يكتسي التقابل بين الاتباع والمحاكاة كلّ دلالته، ويجب أن نوافق كانط في ذلك: «إنّ الذوق ضروري للحكم على موضوعات جميلة في حدّ ذاتها، أمّا بالنّسبة إلى الفنون الجميلة نفسها، أي إلى إنتاج موضوعات كهذه، فلا بدّ من العبقريّة» (الفقرة 48). ألا يكون ذلك على حساب الذّوق؟ إلى حدّ معيّن: «ليس الذوق سوى ملكة حكم، وما هو بالقدرة الإبداعيّة» (الفقرة 48). يجد كانط عناء كبيرا في تأمين لعب متساو للذّوق والعبقريّة «الذّوق، مثله مثل ملكة الحكم بصفة عامّة، هو تنظيم العبقريّة، حيث يقلّم أجنحتها بصرامة، ويصقلها ويجعلها تتحضّر، لكنّه يقودها في الوقت نفسه، مشيرا إلى ما ينبغي أن تطبق عليه، وإلى مدى إمكانيّة توسّعها بشكل يجعلها مطابقة لغاية، وطالما أنّ الذوق يوفر النظام والوضوح في زخم الأفكار فهو يمنحها أساسا ويجعلها قادرة على إيجاد توافق دائم بقدر ما هو كُلّي، وجدير بالأجيال اللاّحقة وبحضارة تتقدّم باطّراد» (الفقرة 50). ستحظى هذه المنافسة بين الذوق والعبقريّة بأهميّة قصوى بالنّسبة إلينا أثناء نقلها إلى مستوى الحكم السّياسي، وستصبح، بين يدي حنّا آرنت، منافسة الشاهد السّياسي الكوني والفاعل التّاريخي. هكذا تبرز مسألة مشابهة لقضيّة المواجهة بين الذوق والموهبة في المجال السّياسي. فهل تعود الكلمة الأخيرة للشاهد اللاّمبالي للأحداث الكبرى التي لا تندرج رغم ذلك في التّاريخ إلاّ بفضل مثاليّة مشابهة لمثاليّة العبقريّة؟

من الحكم الجمالي إلى الحكم السّياسي : حنّا آرنت

تُفْهم محاولة حنّا آرنت في كتابها « **الحكم** » ـ الذّي لا ينبغي أن نتغاضى مرّة أخرى عن كونه ناقصا ـ على أنّها رهان: أي أنّ استخراج تصوّر للحكم السّياسي من نظرية حكم الذوق أجدى من ربط هذا التصوّر بنظريّة الحكم الغائي بواسطة فلسفة في التّاريخ. هو رهان عظيم، لأنّ الرّوابط بين فلسفة التّاريخ والحكم الغائي واضحة بشكل مباشر في أعمال كانط، (وذلك) لا لشيء إلاّ لأنّه قد كتب فلسفته في التّاريخ، في حين تعتبر الفلسفة السّياسيّة التي تسندها لَهُ حنّا آرنت إعادة بناء reconstruction، إذا لم نقل إنّها شروعيّة وموجودة بالقوّة.

إنّ الاهتمام الذي مازال يثيره نصّ مثل « **فكرة تاريخ كُلّي من وجهة نظر السّياسة الكونيّة** » (1784)[3] :

"Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique"

يكمن تحديدا في أنّ فلسفة التّاريخ هذه ـ مهما تأثّرت بالغائيّة الطّبيعيّة ـ تهدف على وجه الدّقة إلى وضع أسس فلسفة سياسيّة. صحيح أنّ هذه الفلسفة السّياسيّة ليست فلسفة في الحكم السّياسي بل تقتصر على ربط المهمّة السّياسيّة المعهودة للجنس البشري بالغائيّة الطّبيعيّة أي بالاستعدادات الفطريّة لهذا الجنس، فالتعبير نفسه «من وجهة نظر السّياسة الكونيّة» يفصح عن تفرّد هذا الموضع ـ الرّابط. تهدف القضايا التّسع لهذه الدّراسة إلى وضع

---

3) انظر : «فكرة تاريخ كلّي من وجهة نظر السياسة الكونية» VIII, A. K، 15 باريس، نشر Gallimard، II ص 187 وما بعدها.

شروط إمكان الانتقال درجة فدرجة، من الغائيّة الطّبيعيّة إلى السّياسة الكونيّة، أي بلغة أخرى من كوسموس cosmos إلى بوليس polis. ويوجد منعرج الدّراسة في القضايا 5، 6، و7 حيث يتمّ التّأكيد على أنّ الطّبيعة تمارس ضغطها على الجنس البشري الذي تدعه مجرّدا تماما، وذلك من خلال المدنيّة اللاّجتماعيّة insociable sociabilité التي تحكم علاقات الإنسانيّة غير المتنوّرة. ففي هذه الأطروحات التي تشرح البعد السّياسي الخاصّ لهذه المعادلة، فإنّ تكوين مجتمع مدني «يدير القانون بصورة كليّة» يقدّم لا على أنّه هديّة من الطّبيعة بل على أنّه مهمّة، أو بشكل أدقّ، مشكل يتطلب الحلّ. الطّبيعة لا تقدّم حلاّ، لكنها تفرض في الآن نفسه المشكل وتدفع إلى حلّه. ومن هنا نفهم سبب الإعلان عن هذا المشكل على أنّه «الأشدّ عسرا» كما أنّه «آخر مشكل سيحلّه الجنس البشري» (القضيّة السّادسة). وهكذا، فإنّ الطّبيعة هي التي تهيّء بالفعل لنظام السّياسة الكونيّة، لكن مهمّة إنجاز هذا المشروع تُعْهَدُ إلى البشر. في رأيي، فإنّ المقاربة في فلسفة الحكم السّياسي التي تقترحها حنّا آرنت كامتداد للحكم الجمالي، لا يمكن أن تنفصل عن فلسفة صريحة للتّاريخ، كنّا قد ذكّرنا بلحظاتها الأساسيّة، وذلك لثلاثة أسباب: فمن ناحية أولى، يمكن لبحث سنة 1784 أن يندرج بشكل إيجابي تحت علامة الحكم التّفكّري، وذلك بالرّغم من أسبقيّة هذا البحث عن «**نقد ملكة الحكم**» بما يقارب عشر سنوات. ألم يوضع مفهوم «الدّستور المدني الكامل» ـ الذي خُصّصت له القضيّة السّابعة من البحث ـ

كفكرة تنضوي تحت طائلتها العلامات الخبريّة لنموّ واحد للجنس البشري؟ من هذا المنطلق، فإنّ القضيّة التّاسعة جدّ مفيدة : «إنّ محاولة تكوين تاريخ بموجب فكرة حول ما ينبغي أن يكون عليه العالم إذا توافق مع بعض الأهداف العقلانيّة، هي بلا شكّ مشروع غريب وعبثي في ظاهره، يبدو أنه بمثل هذه النيّة لا يمكن الوصول إلاّ إلى رواية». ولماذا لا تكون رواية؟ نجد أثر الحكم التّفكّري غير المتبلور بعد داخل سلسلة الأجوبة التي قدّمها كانط عن هذا التّظنّن. السّبب الأول: «ومع ذلك، إذا كان من الممكن الإقرار بأنّ الطّبيعة لا تشتغل دون مخطّط أو هدف نهائي، حتّى داخل لعب الحريّة الإنسانيّة، فإنّ هذه الفكرة يمكن أن تصبح نافعة. فبالرّغم من أنّ رؤيتنا جدّ محدودة لا تستطيع النفاذ إلى الآليّة الخفيّة لتنظيمها، يمكن لهذه الفكرة مع ذلك أن تمثّل خيطا هاديا يسمح بتقديم الأفعال الإنسانيّة في صورة نسقيّة، إذ بدون ذلك تبقى ركاما خاليا من التّخطيط». أليست الفكرة التي تؤدّي دور الخيط الهادي للانتقال من الرّكام إلى النّسق من طبيعة الحكم التّفكّري؟ فهي ليست حكما متخيّلا، ولا واجبا متعاليا، بل فكرة ناظمة، ومن هنا أقترح: أنّ الحكم السّياسي الذي تعزله حنّا آرنت ليس التعميم الوحيد الممكن للنظريّة النقديّة في الحكم التّفكّري. السّبب الثانيّ: الفكرة التي تمثل خيطا هاديا لوجهة نظر السّياسة الكونيّة حول التّاريخ ليس لها من ضمان سوى العلاقات والأعراض والإشارات التي تغذّي «الأمل في أن يتحقق في يوم من الأيّام ما يمثل الهدف الأمثل للطّبيعة في وضعيّة السّياسة الكونيّة، (وذلك)

بعد العديد من الثورات التي حدثت ضمن هذا التحوّل» (القضيّة الثامنة). أليست نفس هذه التّركيبة من العلامات الإيجابيّة هي التي يتقبّلها الحكم السّياسي، حسب تحليل حنّا آرنت؟ السّبب الأخير: إنّ نبرة الأمل التي ينتهي بها بحث سنة 1784 ليست غريبة عمّا سيسمى لاحقا حكما سياسيّا، ولكنّها مكوّنة له، باعتبار أنه - كما سنرى - يمكن للاستذكار rétrospection أن يتضمن الحكم السّياسي، كما يمكن لهذا الحكم أن يكون استشرافيّا prospectif.

إذا كانت حنّا آرنت - أثناء محاولتها إعادة بناء فلسفة حول الحكم السّياسي - قد اعتقدت أنّه باستطاعتها سدّ الطّريق أمام فلسفة التّاريخ، فذلك لأنّ هذه الفلسفة لا تدرس المواطنين كلاًّ على انفراد، بل إنّ موضوعها الجنس البشري ككل، كما تقرّر ذلك القضيّة الأولى من بحث سنة 1784. سبب آخر: إذا كان من الممكن اعتبار فلسفة التّاريخ الكانطيّة مغمورة من طرف فلسفة فيكو Vico وهيجل Hegel أو ماركس، فإنّ فلسفته المفترضة حول الحكم السّياسي لا تهدّد بمثل هذا التعطيل. بل أكثر من ذلك، ستكون هذه الفلسفة مشروعا لفلسفة نقديّة غير تأمّليّة في التاريخ، وستتطلّب نظرا في التّواريخ المجزّأة المتصلة اتصالا وثيقا بالحكم السّياسي. من هذه الوجهة، استطاعت حنّا آرنت أن تشكّ بصورة مشروعة في إمكانيّة حجب الاهتمام السّياسي في حدّ ذاته، أي بما هو متميّز عن الاجتماعيّة في شكلها البسيط من طرف فلسفة التّاريخ التي تظلّ تابعة لفلسفة الطّبيعة وموجّهة قصديّا نحو مستقبل الجنس البشري.

بناء على ذلك، فإنّ أوّل مسألة لفلسفة سياسيّة كهذه هي مسألة التعدّد النّاتجة عن الرّغبة في العيش معا، والتي تمثل ضمنيّة السّياسي. لكن شرط التعدّد هذا يعبّر عن تقارب واضح مع مطلب التّواصليّة الذي يشترطه حكم الذوق. إنّ هذا المفهوم المستخرج من النقد الثالث لا يتوضّح فقط بصورة قطعيّة من خلال استعماله في إطار الحكم السّياسي، بل يوفّر في المقابل وسائل إعادة تأويل سياسي لحكم الذوق. إنّنا نتذكّر المفارقة: كيف نفهم أنّ الذوق وهو حسّ أشدّ حميميّة من البصر أو السّمع، يعتبر تواصليا للغاية، طالما أنه تمييز داخلي للّذة؟ رغم ذلك فإنّ الحسّ المشترك هو الذي يضمن الانتقال بين الذاتيّة الحميميّة للذوق والتّواصليّة التي تضمن كليّته. يمكننا إذن أن نتساءل: ألا يكون هذا الحسّ المشترك ـ إذا أخذناه في جوهره أو على الأقلّ في غايته ـ حجما سياسيا، ألا يمثل في الوقت نفسه شرط ونتيجة العيش مع الآخرين المكوّن للجسم السّياسي؟ تذهب حنّا آرنت إلى حدّ التمييز بين الاستعمال اللاّتيني (لمفهوم) الحسّ المشترك والاستعمال العامّي الذي يعينه كحجم اجتماعي معطى. إنّ الحسّ المشترك هو بلا شكّ الإحساس بالوحدة المشتركة بين النّاس دون معونة الفلاسفة، لكن وضعه كمطلب ضروري يميّزه عن كلّ معطى خبري.

المسألة الثانية هي مسألة الخصوصيّة (التفرّد) particularité في الحكم السّياسي التي يمكن مقارنتها بالحكم الجمالي (هذه الوردة جميلة). فلا يهدف الحكم السّياسي ـ إذا فهمناه على هذه الصّورة ـ إلى إلغاء خصوصيّة الأحداث التّاريخيّة بل إلى تعليلها. لكن هذه الخصوصيّة ليست عاديّة، بل هي مثاليّة وهذه الخاصيّة ـ

أي مثاليّة ما هو خصوصي - مشتركة بين حكم الذوق والحكم التّاريخي. وهنا يكمن تبرير المفهوم الذي ذكرناه : الحسّ المشترك. فهو الذي يميّز ويتعرّف على مثاليّة الخصوصي. من هذه الوجهة، فإنّ التقريب بين مثالية الأحداث الكبرى التي تمنحنا الأمل أو تعيده إلينا، ومثاليّة الأعمال الجميلة، يوفّر نقطة ارتكاز جديدة لفلسفة في الحكم السّياسي تكون أكثر تحرّرًا من وصاية الغائيّة الطّبيعيّة. فعلى ضوء مسألة المثاليّة هذه يمكن التعرّف على القيمة التّوجيهيّة valeur indicative أو العرضيّة valeur symptomatique لأحداث مثل الثورة الفرنسيّة.

وفي مستوى ثالث، ينبغي أن نؤكّد على أولويّة وجهة النظر الاستذكاريّة للمُشاهد على وجهة النظر الاستقباليّة لفاعلي التّاريخ. وهنا يعترضنا من جديد ذلك التقابل بين الذوق والعبقريّة،بين التمييز لدى الأوّل والقدرة الإبداعيّة لدى الثاني (والذي سبق أن اعترضنا في المجال الجمالي). فبالنّسبة إلى مُشاهدٍ كهذا تتخذ بعض الأحداث الماضيّة الهامّة دلالة بذرة الأمل، على اختلاف الحزن الذي يغذّيه إحساس غير متفكّر. من هذه الوجهة، يجد التعارض بين التقويمات المتعدّدة للثورة الفرنسيّة من طرف كانط حلا. وهكذا يكتب كانط في «**صراع الكلّيّات**» «**Le conflit des facultés**»[4] : «يجب أن تحدث تجربة ما في الجنس البشري، تكون - باعتبارها حدثا - علامة على استعداد وقدرة لدى هذا الجنس ليكون علّة التقدّم نحو الأفضل و(بما أنّه

---

4) انظر : كانط، «صراع الكليات» في ثلاثة أقسام (1798)، ترجمة Gibelin، باريس، نشر Vrin، 1935.

يجب أن يكون حول كائن وهب الحرّية) فيجب أن يكون صانعه، ولكن يمكن أن نتنبّأ بأنّ حدثا ما هو نتيجة سبب معطى عندما تحدث الملابسات التي تتضافر لوقوعه». لكن المهمّ هو أنّ الحدث - وهو هنا الثورة الفرنسيّة- لا يتخذ معنى إلاّ في عمليّة الاستذكار وبالنّسبة إلى مشاهد غير مشارك في إنشاء الحدث: «يتعلّق الأمر فقط بطريقة تفكير المشاهدين التي تعبّر عن ذاتها علنيّا في لعبة الثورات الكبرى، والتي - رغم خطر العقبات الجدّيّة التي يجلبها لهم انحيازهم - تعتبر بالرّغم من ذلك منفعة كلّية ولا غائيّة، بالنّسبة إلى حزب ضدّ حزب آخر، فيبرهنون بذلك (بسبب الكلّيّة) عن خاصيّة الإنسانيّة بصورة عامّة، كما يبرهنون (بسبب اللاّغائيّة) عن الخاصيّة الأخلاقيّة للإنسانيّة، في أساسها على الأقلّ، (هذه الخاصيّة) التي لا تسمح فقط بالأمل في تقدّم نحو الأفضل، بل تكوّن كذلك هذا التقدّم طالما أنّه يمكن أن يتحقّق آنيّا». ورغم الرّعب la Terreur، فإنّ هذه الثورة «تجد بالرّغم من ذلك في تفكير المشاهدين (الذين لا ينخرطون في هذه اللّعبة) تعاطفا تطلّعيا une sympathie d'aspiration قريبا من الحماسة ويعرّض التعبير (عن هذا التعاطف) إلى الخطر. كما أنّه لا يمكن أن يستند إلى سبب آخر غير الاستعداد الأخلاقي للجنس البشري». وكما نلاحظ، فإنّ هذا النّصّ لسنة 1798 لا يفصل الحكم السّياسي عن وجهة نظر السّياسة الكونيّة لبحث سنة 1784.

وهكذا، تكوّن اللاغائيّة والتّواصليّة خاصّيتين متوازيتين. فإذا كانت خصائص حكم الذوق قابلة للتعميم بصورة مقنعة من الجماليّة نحو السّياسة، فذلك لأنّها تتعلّق بالحكم التّفكّري في

جميع تطبيقاته الممكنة. فعلى مستوى حكم الذوق، يعبّر الاستعمال العمومي للتفكير النقدي عن الحكم في صيغته الأكثر عموميّة: وتتحدّث الفقرة 40 من «**نقد ملكة الحكم**» عن «التّواصليّة العامّة» أو الكونيّة. وترتبط هذه التّواصليّة بشكل واضح بـ«عمليّة التّفكّر» (opération de la réflexion) (نفس المرجع).

كلّ هذه المميّزات يلخصها هذا التعبير الجميل الذي تقترحه الفقرة 40 من «**نقد ملكة الحكم**» (وهو «شكل التّفكير الموسّع» mode de pensée élargie. هذا التّوسيع يدفع النظرة النقديّة إلى ما وراء التّقارب الاجتماعي، ويوجّهها نحو أحكام أخرى ممكنة طالما أن المخيّلة تدعو إلى «وضع أنفسنا في مكان أيّ شخص آخر». فليس التّخيّل تصوّرا لشيء غائب فحسب، بل هو أيضا وضع أنفسنا مكان كائن إنسانيّ آخر، سواء كان قريبا أو بعيدا.

يمكن أن نوافق حنّا آرنت في محاولتها تقريب تواصليّة الحكم الجمالي من «التعاطف الإيحائي» sympathie d'inspiration الذي يمكن لحدث سياسي هامّ أن يثيره في تفكير كلّ المشاهدين، حسب العبارة المذكورة سابقا. سنثير الكثير من الحيرة لاحقا حول أخطار إضفاء البعد الجمالي على السّياسي esthétisation du politique، ولكن ينبغي أن ننصف هذا الاكتشاف الرّائع الذي بفضله ترتقي الجماليّة إلى مستوى وجهة النظر السّياسيّة، أو لِمَ لا نقول ذلك، إلى مستوى السّياسة الكونيّة، طالما أنّ مواطن العالم الكانطي هو بالفعل - كما تقول حنّا آرنت - مشاهد

للعالم Weltbetrachter. إنّ النظرة اللاّغائيّة للمُشاهد هي التي تفتح طريق الأمل مجدّدا للمشاهدين المتكدّرين من أهوال التّاريخ.

بيد أنّه يمكننا توجيه سلسلتين من الاحترازات لهذه العمليّة التأسيسيّة المرموقة: الأولى تتعلّق بالفصل المفرط بين التوجّه الاستقبالي للحكم الغائي الخاصّ بنصّ مثل «**فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر السّياسة الكونيّة**» والحكم الاستذكاري للمشاهد على الصّعيد الجمالي والسّياسي. إنّ المثاليّة المعترف بها للآثار الفنيّة كما للأحداث العظمى لا تكوّن ضمانا للأمل إذا لم تستعمل كركيزة أو بالأحرى كحجّة للرّجاء. كيف يمكن للنظرة الماضية أن تنقلب إلى انتظار متوجّه نحو المستقبل دون أيّ غائيّة ضمنيّة؟ فالأمل يبدو عند كانط كجسر يربط بين نظرة المُشاهد وانتصار النّبيّ. إنّنا نتذكّر الجملة الأخيرة من القضيّة الثامنة من «**فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر السّياسة الكونيّة**» والتي تذكر «الأمل [...] في أن تتحقق يوما ما، في نهاية الأمر وضعيّة السّياسة الكونيّة. هذه العلاقة بين الاستذكار والأمل قد تمّ التعبير عنها بشكل مماثل في نصّ «**صراع الكلّيّات**» «**conflit des facultés**» المذكور سابقا. وفعلا يتعلّق الأمر دائما «بالتّاريخ النبوئي للجنس البشري» في سنة 1798. «يجب أن تحدث تجربة ما في الجنس البشري، تُشير - باعتبارها حدثا - إلى ما في هذا الجنس من استعداد وقدرة لأن يكوّن علّة التقدّم نحو الأحسن». يواصل مفهوم الاستعداد الرّبط بين وجهة النظر الغائيّة ووجهة نظر السّياسة الكونيّة، ومن خلاله تقترن نماذج الحكم الغائي والحكم الجمالي في إطار مشروع فلسفة سياسيّة يُصرّح بأنّها غير مكتوبة. فبغير هذا

الاقتران، هل كان كانط قادرا على أن يقول في الثورة الفرنسيّة: «إنّ مثل هذا الحدث في تاريخ الإنسانيّة لا ينسى البتّة»[5]. فهذه الفقرة السّابعة تحمل على وجه الدّقّة عنوان «التّاريخ النبوئي للإنسانيّة» Histoire prophétique de l'humanité. فالعلامات الاستذكاريّة للحكم التّفكّري هي استقباليّة بالنّسبة إلى التعميمات التي يسمح بها «الاستعداد» الذي وهبته الطّبيعة للإنسان ككائن مُهيّأ لحالة السّياسة الكونيّة. هذه الملاحظات تلطّف مفارقة المسافة بين وجهة نظر المُشاهد ووجهة نظر أخلاقي الفعل le moraliste de l'action (التي يمكن اعتبارها لا ثوريّة) دون أن تمحوها. وبالرغم من ذلك فلا شيء يدلّ على أنّ حكم المشاهد يُدين نهائيّا المبادرة العمليّة للثوري. فكما أنّ الذوق بغير العبقريّة المبدعة لا يجد ما يحكم عليه، فمُشاهد الثورة بغير جرأة الثوري ـ لا يجد ما يثير إعجابه.

إنّ هيجل هو الوحيد الذي سيدّعي حلّ هذه المفارقة في المقطع الذي يختم الفصل السّادس من «**فينومينولوجيا الرّوح**» والمخصّص للعفو الذي يمارسه رجل العمل والنفس الجميلة belle âme الواحد إزاء الآخر. يبدو أنّه إذا كان من الممكن ملاحظة ربط بين وجهتي نظر كانط، فيجب البحث عنها من ناحية الدّور المسند للرّأي المثقف، وهو الجمهور السّياسي الوحيد المؤهّل في نظر كانط، باعتباره الذات التي تصدر الحكم الاستذكاري حول التّاريخ المنصرم والتي تُغذّي الأمل المؤسّس على الاستعداد المقبول من يدي الطّبيعة. وبغير ذلك، لا يمكن أن نفهم الكيفيّة

---

5) انظر: صراع الكلّيات *Le conflit des facultés*، القسم الثاني، الفقرة 7.

التي بها يمتزج حماس المشاهد بالاستباق الحذر والمتأنّي لتقدّم نهائي للإنسانيّة. فالرّأي العامّ المثقف هو الوحيد القادر ـ أثناء إدراك مثل هذه الأحداث ـ على ربط الدّلالة التي نمنحها للحكم التفكّري بقيمة العلامة أو العرض التي يستولي عليها الأمل لمّا يحوّل الاستذكار إلى انتصار.

أمّا الاتجاه النقدي الثاني فهو التّالي: ألا يعرّف كتاب «**نظريّة القانون**» «**Doctrine du droit**» (1796) المكانة الملائمة للمواطنين الفاعلين والمستذكرين التي يتحدّث عنها كتاب «**مشروع سلم دائمة**» «**Projet de paix perpétuelle**» 1795، بصورة أفضل من تعميم حكم الذّوق؟ فـ«**مشروع سلم دائمة**» يوفر فرصة التّفكير في الحرب بشكل مواز للتّفكير الذي قدمناه حول الثورة. فالحرب تقبل هي أيضا تأويلين: الأوّل للمُشاهد والثاني للفاعل. وهي بالنّسبة إلى الأوّل مولّدة للمعنى، في حين أنّها موضوع إدانة مطلقة داخل مشروع لا يتوجّه إلاّ إلى فاعلي التّاريخ الجاري. فالحرب باعتبارها حيلة الطّبيعة، لا تكون سهلة البلوغ مسموحا بها إلاّ في نظر المُشَاهِد.

في المقابل فإنّها تدانُ مطلقا ولا تطاق إذا أخضعناها للحكم الأخلاقي. ففي «**مشروع سلم دائمة**»، الحرب هي ما لا ينبغي أن يحدث: «لا ينبغي أن تحدث أيّ حرب. ولا يحقّ لأيّ دولة أن تتدخل بالقوّة في دستور وحكم دولة أخرى»[6]. إنّ الإلزام القانوني على وجه الدّقّة، هو الذي يأخذ مكان «الغاية النهائيّة» للطّبيعة، أي تأسيس الكلّ السّياسي الكوني، وتجد الأحداث التي يحفل بها

6) انظر: «مشروع سلم دائمة»: المقطع الأوّل، فقرة 5

الحكم السّياسي مكانها في تفصيل هذه الغاية الطّبيعيّة مع هذا الفيتو للعقل العملي.

لا يمكننا أن نحوّل حكم المشاهد إلى أقنوم، حتى لو استطاع أن يدرك المشهد في كلّيّته، كما تفعل ذلك فلسفة التّاريخ الكوني. كلّ ما يمكن اقتراحه هو أنّ التّفكير، كلّما تعلّق بالأحداث الماضية إلاّ وكشف بعدا استقباليًا بفضل التباعد النقدي. ينبغي إذن ألاّ نربط بطريقة أحاديّة التفكّر والاستذكار وإلاّ، فكيف يمكن لأحداث ماضية أن تَبْدُوَ مليئة بالوعود، أي زاخرة بالمستقبل؟

في نظري، يمكن أن نجد في «نظريّة القانون» «Doctrine du droit» التي تعاملت معها حنّا آرنت بشكل صارم جدّا مقترحات خصبة تتعلّق بالرّبط بين الاستذكار والاستقبال وذلك باعتبار أنّ «نظريّة القانون» تتموقع في الرّبط بين وجهة نظر المواطنيّة ووجهة السّياسة الكونيّة التي ترجع إلى فلسفة التّاريخ. ويعود ذلك إلى القدرة التعميميّة لمطالبها الخاصّة بدولة القانون وبالسّلم بين الدول. ففلسفة القانون تتموضع كوسيط بين «الاستعدادات» الرّاجعة إلى الغائيّة الطّبيعيّة والالتزام الاخلاقي لدولة القانون ضمن الدّول وبين الدّول. فلا يمكن أن نحمّل كلّ هذا العبء للحكم التّفكّري وحده.

إنّ ما يمكن أن نحتفظ به لصالح تأويل حنّا آرنت هو أنّ الحكم التّفكّري يمنع فلسفة التّاريخ الكانطيّة من أن تصبّ في فلسفة من صنف هيجلي، حيث ينوب الفكر الطّبيعة وتعوّض حيلة العقل حيلة الطّبيعة. فمن جانب هذه الخطوة الحاسمة، حيث

يُعوّض «الرّوح» l'Esprit الجنس البشري في وضعيّة فاعل التّاريخ، فإنّ مواطن العالم يبقى فعلا - كما تقول حنّا آرنت - مشاهدا للعالم، كما لا يمكن للحكم التّفكّري أن يتصالح مع قاعدة العقل العملي، على الأقلّ طالما أهملنا وساطة نظريّة القانون. فالمؤشر الوحيد للتصالح بالنّسبة إلى فلسفة نقديّة: هو المثاليّة التي تقدّم بعدا مستقبليّا للتّواصليّة، وبهذا الشّكل (تمنح) بعدا تنبؤيّا للحكم التّفكّري نفسه.

التأويل و/أو الاحتجاج

لقد نتجت هذه الدراسة التي بين أيدينا عن محاضرة ألقيتها في إطار منتدى نظمته المدرسة القومية للقضاء تحت عنوان «التأويل» الذي يبدو في الظاهر أحديًّا. والحال هذا، فإن ما أقترحه ههنا تحت عنوان مضاعف إنما هو تحليل وقعت المزاوجة فيه بين التأويل وبين عملية [أخرى] يعتقد أنها منافسة له ألا وهي الاحتجاج. فما الذي يبرر هذه القطبية التي يتمثل مفعولها الأول في تعقيد الأمور، وذلك في الوقت الذي يسعى فيه الفلاسفة والحقوقيون وفلاسفة الأخلاق والقضاء إلى بلورة مفهوم موحّد للمرافعات أي لتلك المرحلة من مراحل الدعوى التي بيّنا أعلاه أنها تمتد بين لحظة الشك الخاصة بافتتاح الدعوى وبين لحظة النطق بالحكم، تلك التي تضع حدًا للشك البدئي الذي يجزم بالحق. وهكذا فإن التماسك الإبستمولوجي للمرافعة بالمعنى القانوني للعبارة هو ما هو هنا محلّ نظر. والمسألة سابقة لأوانها مسألة أن نعرف هل بوسعنا ضمن المعنى الواسع الموكول في إطار ذلك المنتدى لفكرة التأويل المعتبرة مرادفا لفكرة الإجراء (إجراء المعيار القانوني على حالة متنازع فيها) أن نعزو لتلك الفكرة معنى أضيق يبرّر أن نعارضها في تقدير أول على الأقل بفكرة الاحتجاج. وإنها لمسألة وثيقة الصلة بموضوعنا، وذلك باعتبارنا ميّزنا المرافعة بين

عدة أمور على أنها صراع لفظي ناب مناب العنف، وبشكل أدق على أنها هجوم بالحجج به تتأكد صيغة المرافعة الاحتضارية المعروفة غاية المعرفة في حرم المحكمة. وإن كبرى المسائل القائمة حينئذ في معرفة هل يجب الاكتفاء بتصور تعارضي خالص لقضية التأويل والاحتجاج أم هل يجب على ما أعتقد أن نحاول إعداد تأويل جدلي خالص لهذه القطبية؟

إن واقع النقاش الحالي لا يبدو حقا للوهلة الأولى موجّها نحو مثل هذه المعالجة الجدلية. ولقد جعلتنا قراءتنا نلتقي من جهة بكاتب مثل رونالد دووركن[1] الذي وضع كامل القسم الثاني من كتابه « **قضية المبدإ** » تحت عنوان « القانون على أنه تأويل » دون أن يتيح فيه الفرصة على ما يبدو لمواجهة محتملة بين التأويل والاحتجاج. ونلتقي من جهة أخرى مع منظرين آخرين للاحتجاج القانوني مثل روبير ألكسي[2] في كتابه: « **نظرية الاحتجاج القانوني** » ومانويل آتينزا[3] في كتابه: « **نظرية الاحتجاج القانوني** » ذينك اللذين بالنسبة إليهما لابد للاحتجاج القانوني أن يعتبر مقاطعة متميزة بحقّ، غير أنها تظل تابعة لنظرية عامة في الاحتجاج الإجرائي دون الاعتراف بالتأويل على أنه مركب أصلي من مركبّات الخطاب القانوني.

ورغم هذا الوضع الملموس الذي سأتمهّل في عرضه اعتقدت

---

1) انظر : Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, part two: «*Law as Interpretation*», Oxford University Press, 1985.

2) انظر : Robert Alexy, *Theorie des juristischer Argumentation*, Suhrkamp, 1978. Trad. anglaise: *A Theory of Legal Argumentation*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

3) انظر : Manuel Atienza, *Teoria de la Argumentacion juridica*, Madrid, 1989.

أني قادر على الحصول على حجج من ذلك القصور الداخلي الخاص بكل موقع من المواقع المدقق فيها لأؤيد الأطروحة التي حسبها تتطلب النزعة التفسيرية القانونيّة المركزة في الموضوع المتعلق بالمرافعة تصورا جدليا للعلاقة بين التأويل والاحتجاج. وقد كان شجعني في هذا المشروع التماثل الذي بدا لي موجوداً على الصعيد الابستمولوجي بين زوج التأويل والاحتجاج، وعلى الصعيد القانوني بين زوج الفهم والتفسير، ذاك الذي بيّنت فيما سلف بنيته الجدلية سواء تعلق الأمر بنظرية النص أو نظرية العمل أو نظرية التاريخ.

دووركن: من التأويل إلى الاحتجاج؟

إني وأنا أقدم أفكار دووركن بخصوص هذا الموضوع سأركز في ما أدعوه عن طواعية التأطير الاستراتيجي الذي يتم اللّجوء فيه إلى فكرة التأويل، وذلك بهدف معلن يتمثل في البحث ضمن الحدود الملازمة لذلك التأطير عن أسباب حجب إشكالية الاحتجاج التي ستحتل لأسباب مخالفة كامل مسرح نظرية الاحتجاج القانوني لألكسي وآتينزا.

وإنه لمن اللافت للنظر أن مسألة التأويل قد طرحها دووركن انطلاقا من المناقشة الدقيقة جدّا بل الدقيقة غاية الدقّة و[المتصلة] بالمفارقة التي تمثلها القضايا الصعبة (Hard cases). وسيعقد أمرنا حينئذ بإستراتيجية تنطلق من الارتباك الذي ينبع من هدف ممارسة القاضي الفعلية والتي ههنا ترتفع إلى [مستوى] التأمّلات العامة الخاصة بتماسك الممارسة القانونيّة. وإنما على هذا الدرب

يلتقي صاحب كتاب «**قضية المبدإ**» بقضية العلاقة بين الحق والتأويل.

إن الموقع الممتاز الممنوح للـ«قضايا الصعبة» في كتاب «**قضية المبدإ**» ليس موقعا عارضا. وإن «القضايا الصعبة» لتشكل حجر الزاوية في الكتاب الموسوم بـ«**Taking Rights seriously**»[4] «**أخذ الحقوق مأخذ الجد**» وفي المبحث الذي سنذكره لاحقا: Is law a system of rules? «هل القانون منظومة قواعد؟» وهو يشكل جزءا من الكتاب الجماعي «**فلسفة القانون**»[5] الذي يمثل فيه دووركن أهم كُتَّابه.

متى يواجه القاضي قضية مشهورة بصعوبتها؟ [أجل] حين لا تبدو أي من التراتيب القانونيّة المستقاة من القوانين الموجودة تشكل المعيار الذي يمكن تحت بنده وضع القضية سالفة الذكر. ويمكننا القول بلغة كانط إن القضايا الصعبة تشكل امتحانا للحكم العاكس. لماذا إذن ماحك دووركن بحدّة ونفاذ بصيرة مُعارضا الأطروحة المتمثلة في «لا جواب»؟ [أجل] لمخادعة النظرية الوضعيّة للحق التي تمثل الهدف الدائم له. وحسب هذا الأخير، وقد قصر على قالبه الجاف، فإن القوانين مشهورة بسنّها من قبل واحد هو في موقع تنبيه رسمي وهي بالتالي تحقق هويتها بما لها من نسب[*]، ويشكل قصد القاضي نتيجة طبيعيّة لهذه المسلمة الأولى. وعلاوة على ذلك فهي مشهورة بأنها تحدد أحكاما غير

---

1) انظر : Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*, Harvard University Press, 1977.

2) انظر : «Is Law a system of rules? in Ronald Dworkin, *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, 1977 (6é impression en 1991).

*) Pedigree : لفظة إنجليزية طبعا وتعني النسب أو الشجرة العائلية. (المترجم)

ملتبسة (وإن المرء ليلفي مسألة التفسير تبزغ ما دامت متفقة مع لُبْس النصوص الذي لا يذلل). أما المسألة الثالثة فهي التالية: إذا لم يبد أي جواب للمسألة المطروحة متضمنا في الحق الجاري فحينئذ يحال الحكم في القضية إلى سلطة القاضي التقديريّة.

وإنما رفض هذه الأطروحات الثلاث الرئيسيّة هو الذي سيصنع مجرى نظرية من النظريات في التأويل. وبدءاً، فإن معنى قانون من القوانين لا ينتج عن نسبة، وكما سنؤكد ذلك في لغة نظرية النص الأدبي غير القصدية، فإن معنى القانون إذا كان له من معنى، لا بد من البحث عنه في النص [نفسه] وفي الارتباطات التناصية وليس في تنبيهات المشرّع الرسميّة التي تعتبر النظير القانوني للقصد المنسوب إلى كاتب النص الأدبي. ثم وحسب اعتراف المنظرين الوضعيين مثل هارت (Hart)، فإن القوانين الأشد وضوحا من غيرها تحظى ببنية مفتوحة، بمعنى نص مفتوح على تأويلات بنائية غير متوقعة. وإنما دحض الأطروحة الثالثة تلك التي تخص دور سد الثغرة الممنوحة لسلطة القاضي التقديريّة هو الذي يفتح مباشرة الطريق لنظرية في التأويل. وإذا كان «تقدير» القاضي يمثل الردّ الوحيد على صمت القانون، فإنّ البديل مضرّ بكل وصف قانوني للقرار. فإما هو متعسف، بمعنى خارج عن القانون، وإما هو لا يدخل ضمن الحق إلا بواسطة الادعاء التشريعي الذي يكتسيه. وإنما القدرة على إتيان سابقة هي وحدها التي تحافظ على الأهلية القانونيّة للقرار المتحدر من السلطة التقديريّة.

ومن هنا ينتج المشكل كما رآه دووركن مطروحا: كيف يتم تبرير الفكرة [المتمثلة] في أن ثمة على الدوام جوابا مقبولا دون السقوط إمّا في التعسف أو في ادعاء القاضي اعتبار نفسه مشرّعا؟

وفي هذه اللحظة الحاسمة تلتقي النظرية القانونيّة بنموذج النص الأدبي ونموذج النص السردي المتفرع عنه، ذاك الذي سيصبح، بعد أن تناوله قلم دووركن، مثالا للنص الأدبي.

ولنبق لحظة عند صعيد النظرية العامة للنص الأدبي. فإن الفصل الذي نجريه في النقد الأدبي بين الدلالة الملازمة للنص وقصد الكاتب لواجد له ما يوازيه في النظرية القانونيّة، وذلك في الفصل الذي نجريه بين معنى القانون ودرجة القرار تلك التي تجعلها الوضعيّة القانونيّة الأصل في الحق. إن المؤسسة الأدبيّة لتكتسي طابعا كنسيّا بالنسبة إلى النظرية القانونيّة منذ اللحظة التي يجد فيها التأويل دعما له في ما يبيحه النص كما هو منكشف لسلسلة القراء. وما قد دعوناه بكل أسف لبسا أو غموضا في النص الأدبي لن يكون دليل ضعف بل دليل قوّة لما يمكن دعوته تناظريا بـ«المؤسسة القانونيّة».

وحينئذ سيتخذ النموذج السردي له ظلالا خاصة مادام التأويل يستدعي بصفة بينة عند إعادة بناء معنى النص علاقات توافق وإحكام ومطابقة بين التأويل المقترح لمقطع صعب وتأويل مجمل الأثر. وإننا سنقر في فعل «فَعَل» الماضي المبدأ التفسيري الشهير الخاص بالتأويل المتبادل بين الجزء والكل. وسنرى بعد هنيهة تحت أي وجهة نظر تعتبر المؤسسة القانونيّة نفسها بأفضل ما يكون أثرا يشكل كلاّ. ولكن لنقل منذ الآن إن تقييم علاقة التوافق والإحكام والمطابقة لتفلت من البديل القائم بين قابلية البرهنة والتعسف. فنحن موجودون على صعيد فيه المجادلة ممكنة حقا، ولكن كذلك حيث يمكن للناقد أن يزعم أن تأويلا

يساوي أكثر من تأويل آخر هو محتمل ومعقول ومقبول أكثر من غيره (وهذه العبارات تتطلب التدقيق) . ويبدو الآن أن أطروحة « لا جواب » كانت دون وعي منها متضامنة مع أطروحة قابلية البرهنة أي على حدّ قول دووركن أطروحة حكم مدعوم بحجج صحتها تفرض نفسها على أي كان وتشمل اللّغة التي بها وضّح الاقتراح القانوني . وربما عند هذه النقطة يكون دووركن، وقد أضلته أطروحة قابلية البرهنة المنافسة، قد ضيّع اللحظة التي على التأويل فيها أن يلجأ إلى نظرية في الاحتجاج تفلت بدورها من بديل المبرهَن والمتعسف . ويمكن للمرء أن ينسب هذا النقص في الاستدلال إلى الاهتمام المفرط المتعلق بدحض أطروحة « لا جواب » التي تؤول إلى إقامة رباط في غاية الصلابة بين حل القضايا الصعبة والأطروحة الخاصة بقابليّة البرهنة على الاقتراحات القانونيّة .

ولكن لنذهب أبعد في استغلال النموذج الأدبي، تحديدا في شكله السردي. ففي أي سياق يجب أن نوجد حتى نرى البحث عن فعل « فَعَلَ » الماضي التأويلي قد تحققنا منه بما دعاه دووركن « حقائق التماسك السردي »؟ لا بد من الخروج من الحالة المعزولة والمُنَزَّلَة في محل من المحلات، حالة الحكم المحدد، والوقوف في أفق حكاية هي حكاية « المؤسسة القانونيّة » أي أخذ البعد الزمني لهذه المؤسسة في الحسبان. وإنما بهذه المناسبة لجأ دووركن إلى أسطورة سلسلة الساردين الذين يضيف كل واحد منهم له فصلا في تحرير الحكاية، ولا يستطيع أي واحد منهم أن يحدد لوحده معناها الإجمالي، بل عليه أن يحدس به إذا اتخذ له قاعدةً البحثَ عن التماسك الأقصى. إن هذا التوقع للتماسك

السردي مضافا لفهم فصول الحكاية السابقة التي يلفيها كل سارد قد بدأت بعد، يُعطي للبحث عن «فَعَلَ» الماضي رهانا مضاعفا، رهانا يخص الفصول السابقة من جهة، ومن جهة أخرى المقصد المحدوس به للمجموع القانوني الذي هو بصدد التكوّن. وبعبارة أخرى ثمة من جهة ما قد قضي فيه بعد، وثمة من جهة أخرى المظهر الجانبي المتوقع للمؤسسة القانونيّة وقد نظر إليها في تاريخيتها. وهكذا يوفر نموذج النص ولا سيما النص السردي بديلا مقبولا للجواب: «لا جواب» المجاب به عن القضايا الصعبة، وفي نفس الوقت، عن التصور الوضعي للحق.

ومع الأسف، فإن دووركن لم ينتهز الفرصة لينسق فكرته العامة الخاصة بـ«فعل» الماضي وتحديدا التأويل ذي النزعة السردية لهذا الفعل مع نظرية في الاحتجاج بوسعها أن تؤخذ تماما على أنها مقياس للتماسك، سواء ردّ ذلك التماسك إلى التماسك السردي أو لم يُردّ. أما المرادفان المقترحان وهما التمام والتطابق فلا يضفيان أي تدقيق خاص لفكرة التماسك الغامضة أي غموض. وفي الأغلب فإنه يقع اللجوء إلى مفاهيم نجدها عند ت. تولمين[6] مثل «زنة» (weight) و«أهمية» (relevance) و«ضمان» (warrant) و«دحض» (rebuttal) وغيرها. وكلّها مفاهيم تعود إلى نظرية في الاحتجاج ما تزال استهلاليّة كما قال بذلك كل من ألكسي وآتينزا.

وحينئذ يمكننا أن نتساءل لماذا لم يعُد دووركن إلى البحث في نظرية في الاحتجاج أكثر دقة. ذلك ليس منه بسبب نقص في حدة ذهنه، إذ هو مجادل أريب. وإنّما لأسباب أعمق يمكننا أن

6) انظر : T. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958.

ندركها بأفضل ما يكون الإدراك إذا ما نحن صالحنا بين قسم «القانون والتأويل» في كتاب «**قضية المبدإ**» والمقالة : «هل القانون منظومة قواعد؟» المأخوذة من كتاب : «**فلسفة القانون**». وتكشف تلك المقالة أن دووركن هو أقل اهتماما بصورية الحجج منه بجوهرها، ولنصدع بالأمر لنقول بجوهرها الأخلاقي والسياسي. إن تصوّر الحق المقترح من قبل ذلك الفصل الرّائع لينهض على طبقة تراتبية تتألف من مختلف المركّبات المعيارية للحق. ومرّة أخرى فإن الخصام مع وضعية هارت لهو سيد الموقف. وما هو مندّد به هنا إنما التواطؤ [القائم] بين الصّرامة القانونيّة التي تتمسك بفكرة القاعدة المتواصلة وبين نزعة القرار التي تؤول إلى الزيادة في قيمة سلطة القاضي التقديريّة. إن التواطؤ لهو بكل تأكيد صفة من صفات القواعد. و[لكنه] لا يوافق المبادئ التي هي في آخر المطاف من طبيعة أدبياتية قانونيّة. إن الحق القائم باعتباره منظومة قواعد لا يستوفي الحق باعتباره مؤسسة سياسية.

فيم يسهم هذا التمييز بين المبادئ والقواعد في إقامة نظرية تفسيريّة للحكم القانوني؟ في كون المبادئ تسعى أكثر من القواعد لحل القضايا الصعبة، والحال أن تلك المبادئ على خلاف القواعد لا يمكن التعرف عليها من خلال نسبها (من سنّها؟ هل العادة؟ هل السلطة؟ أهيئة تشريعيّة لا ترى أم سوابق سابقة؟) ولكن من قوتها المعيارية الخاصة. ثم وبخلاف القواعد من الدرجة الثانية مثل «قواعد التعرف» عند هارت فإن وضعها الأدبياتي السياسي يستبعد التواطؤ. إنها في كل مرة مجعولة لتؤوّل. وكل تأويل يمكن أن يفسر على أنه «معدود لصالح» هذا الحل أو ذاك

أو أن يفسر على أنه «الوزن» نوعا ما أو الإغراء دون الاقتضاء، إذا ما تحدثنا كما يفعل ليبنيتز. ولا بدّ من الحديث عن وزنها الذي ينبغي في كل مرّة تقديره ولا سيّما التحقق من معنى التملّك الذي نما في كنف تاريخ المهنة والجمهور المتعلم. وفي نفس الوقت لا يمكن أبدا أن نجري حصراً كاملا للاستثناءات، كما لا يُمكن أن نستعرض المبادئ الجاري بها العمل. إن لغة الكثير من الأحكام التي تكثر في نظام القانون الجاري به العمل مثل غير عاقل ومهمل وظالم ودال لتسم بسماتها مكانة التأويل في قرار الحكم نفسه.

ونحن نفهم أن يكون ذلك التصور الطيع غير القابل للتقنين متمرّدًا على صورية نظرية من النظريات في الاحتجاج القانوني. وإن دووركن لشديد الاهتمام بالأفق الأدبياتي السياسي الذي فيه تنفصل المبادئ التي لا تردّ إلى القواعد. وهو يتحمل سائر مساوئها المتمثلة في طابع الجدل الذي لا ينتهي والذي لا يمكن موازنته إلا بإجماع كامل من قبل مجتمع ديمقراطي. وإننا نُلفي ههنا روولز و«إجماعه عن طريق التغطية»، وهشاشة الأحكام المحالة على أهلية التقبل لدى مختلف المستمعين المعنيين (الخصوم المتقاضين والمهنة القضائية والحقوقيّين المذهبيّين). وههنا يَلْقَى دووركن دون وعي منه مصاعب أثارتها مدرسة تقبل النص في النظرية الأدبية.

لكني لا أحبذ أن أغادر دووركن دون أن أؤكد على مزايا تصوره. إنه لمدين لنموذج النص بتصور للقانون متحرر مما يدعوه

نسبًا، وهو نموذج السرد، بالرغم من بساطته بعض البساطة إزاء التطور المعاصر للنظريات المتعلقة بالنزعة السرديّة. وهو مدين بكفالة «الممارسة الشرعية» في تلاحقها التاريخي، وقد أقيم «التاريخ الشرعي» إطارا تأويليا. وهو مدين أخيرا للتمييز بين المبادئ والقواعد بتصور عام للحق لا ينفصل عن «النظرية السياسية الاسمية». وإنما هذا الاهتمام النهائي والجوهري هو الذي أبعده في آخر الأمر عن النظرية الصورية للاحتجاج القانوني.

من الاحتجاج إلى التأويل؟

إن الاستراتيجية المستخدمة من قبل المختصين في الاحتجاج القانوني مثل ألكسي وآتينزا لشديدة الاختلاف. ويتعلق الأمر في جوهره بمعالجتها على أنّها حالة خصوصيّة تخص النقاش الإجرائي المعياري العام وبالتالي إدراج دائرة الاحتجاج القانوني الصغيرة في دائرة الاحتجاج الإجرائي العام الكبير. وإذن من هذه الأخيرة ننطلق باعتبارها begrundung أي تعليلا أو تأسيسا[7].

وإن ما يهمنا إذن هو هذه الرزّة الواقعة بين مستويين مادمنا في الإكراهات والأساليب الخاصة بالحجة القانونيّة ونوشك أن نفوز بالفرصة التي ينبني فيها التأويل على التعليل حتى إذا لم يفعل المؤلّفون ذلك إلا لماما. (وفي هذا الصدد فإن آتينزا يعطي أهمية

7) يلاحظ الكاتب أن المترجم الإنجليزي اختار كلمة «justification» وتقابلها نفس اللفظة في الفرنسية أي تعليلا في العربية، أما المترجم الاسباني وهو آتينزا نفسه فاختار كلمة «fundamention» أي fondation بالفرنسية أي التأسيس للشيء في العربية، ولذلك استعمل بول ريكور الكلمتين معا للكلمة الألمانية المذكورة في النص.

أكثر من ألكسي لمثل محاولة التوفيق هذه كما يوحي بذلك نظره في الحالات الخاصة التي كان يدعوها مأسوية)[8].

ولنبق برهة طويلة بعض الطول عند مستوى الخطاب الإجرائي المعياري. والكلمات الثلاث تستحق منا شرحا: إننا نعني بإجرائي الميدان الكامل للتفاعلات البشرية، وهو يؤخذ تحديدا من وجهة نظر المعايير التي تتحكم فيه والتي هي باعتبارها معايير تنزع إلى الصحة (richtigkeit, correctness, correcion)، وذلك بواسطة تبادل لحجج منطقها لا يرضي مجرّد المنطق الصوري ومع ذلك دون استسلام لتعسف نزعة إصدار القرارات أو لحدس النظريات الأخلاقيّة الحدسيّة المزعوم ممّا يجعل مفهوم السلطة التقديريّة برمته يخضع لاشتباه قوي. أما مفهوم الخطاب فيفرض نوعا من الصورية هي تحديدا صورية الاحتجاج إلى حدّ أن العبارتين «خطاب» و«احتجاج» تنزعان إلى التطابق.

وإن المسألة لمتمثلة بالتالي في معرفة بأي شيء يُعَرَّفُ ادعاء الصحة أو ادعاء التصحيح. ونحن من هابرماس (Habermas) ومن مدرسة إرلنجان (Erlanger) سنستعير الجواب: إن الصحة هي الادعاء الذي تدعيه المعقولية منذ أن نسلّم بمقياس نزعة التواصل القابلة للتعميم، وإن الحجة الصالحة لهي التي ستكون بصفة مثالية ليست فحسب مفهومة ومعتبرة معقولة، وإنما مقبولة من سائر

---

8) لا بد من كلمة حول اللفظ المستعمل. تعني لفظة Diskurs في الألمانية وخصوصا في المانية هابرماس ومدرسته في نفس الوقت الخطاب بصفة عامة أي تسلسل الجمل والخطاب بمعنى النقاش أي تسلسل الحجج (وقد تبنت الإنجليزية discourse والاسبانية discurso أمّا في الفرنسية فإن عبارة discours مقبولة عن طواعية بمعنى النقاش المعدل على حجج). وهكذا نحن نتحدث عن آداب الخطاب أو النقاش.

الخصوم المعنيين. وههنا نقف على [حقيقة] الأطروحة الهابرماسية، أطروحة الاتفاق الموجود بالقوة على مستوى مجموعة بشريّة لا حدود لها ولا إكراهات. وضمن هذا الأفق، أفق إجماع عام، تأخذ مكانها القواعد الصوريّة التي يقوم عليها كل نقاش نازع إلى الصحة. إن هذه القواعد قليلة العدد كما سنرى، لتشكل أهمّ ما في التداولية العامة للخطاب، التي يجب التأكيد على طابعها المعياري تأكيدا جازما، بخلاف كل اقتصار على الاحتجاج الاستراتيجي المتحكم في المفاوضة الخاضعة إلى إكراهات من كل نوع والرامية إلى الذيوع وليس إلى الصحة. وعلى النقد الذي يخطر بالبال في الحال والذي مفاده أنّ مثل هذا الإجماع لا يمكن بلوغه وهو غير قابل للتحقّق، نجيب تحديدا بأن الطابع التزويري لفكرة السداد يشرّع وضعها المفارق الذي يماثلها بمهمة لا غاية لها. وعلى النقد المتمثل في أن ذلك التأسيس هو وحده غير كاف، نجيب بأن إكمال القواعد العامة للخطاب المعياري في حقل الحقوق الخاص هو تحديدا من مهمة الخطاب المعياري. وأخيرا على النقد الذي بموجبه يمكن أن تستخدم نظرية الاحتجاج بموجب طابعها المثالي عذرا لكل التواء منهجي، نجيب أن المثل الأعلى للاتفاق الممكن يحوي في ذاته شروط نقد [يتم] حسب اتفاقيات تجريبيّة هي نوعا ما مغتصبة أو مترتبة عن مصالح ائتلافية، وبصفة عامّة هو يمثل توازنا فعليا واقعا بين سلط متنازعة. وحين نطلب أن ندقق طرائق تلك التداولية التي هي منذ الآن قابلة للصياغة، يتبدى لنا أن النزوع الممكن لحجة من الحجج إلى العمومية هو ما يمثل فيها السّداد. وسنرى بعد قليل ماذا يعني ذلك

على الصعيد القانوني. هل يعني أننا هنا نعكف على تكرار كانط؟ يجيب الهابرماسيون بِلاَ. فمبدأ العموميّة مستخدم في وضع هو في جملته حواري، بينما يبقى كانط حبيس الحوار الداخلي (وإني ألاحظ عرضا أن ذلك قابل للتنازع أي قابلية وهو يقينا خاطئ على صعيد فلسفة الحق الكانطيّة).

وكما قلنا ذلك أعلاه فإن قواعد التداولية الشمولية قليلة جدّا، ولكنّها تفي بآداب النقاش. بعضها تتحكم في الدخول إلى الخطاب ولنقل تناول الكلمة فالجميع لهم حق متساو في التدخل ولا أحد ممنوع من الكلام، وبعضها الآخر تصاحب النقاش في كامل مجراه. فعلى كل واحد أن يقبل بالطلب المقدم ليبسط أدلته ويبسط إذا أمكنه ذلك أفضل حججه أو ليبرّر رفضه. وثمة قواعد أخرى تتحكم في مآل النقاش. فعلى كل واحد أن يقبل نتائج أي قرار إذا أشبعت حاجات كل واحد المحتجّ لها احتجاجا جيّدا. ولنلاحظ أن هذه القاعدة الأخيرة موجودة بعد في الرزّة الواقعة بين الصورة أو الجوهر (أو المادة) بموجب اللجوء إلى فكرة الحاجة والمصلحة[9]. وإنما ههنا يندرج شيء ما يشبه التأويل منذ تتعلق الحاجات أو المصالح بالفهم والرأي ومنذ أن مرت حتى تكون مسموعة أو مقرّا بها بأول اختبار تقدير متبادل بين مجموعات من حجم متغير[10]. وبما أننا قد بتنا ههنا دفعة واحدة موجودين على

---

9) ثمة ههنا حاجة مشابهة لتلك الحالة التي نصادفها في كتاب روولس: «نظرية العدالة» منذ أن يعقد الأمر عند هذا الأخير بـ«المنافع الاجتماعية الأساسية» المجعولة للتوزيع.

10) إننا نجد هنا مُعَادلاً للمفهوم الكانطي المتعلق بالمبدإ الأساسي والذي يتوافق مع حقيقة أن الرغبة التجريبية لا بَد لها من أن يكون قد أضفى عليها شيء من العمومية، ولنقل عمومية [تخص] مخطط عمل بل مخطط حياة إذا كان لا بد لها من أن تتلاءم مع معايير التعمم.

صعيد نزعة التواصل فبعبارات التفاهم المتبادل تنخرط الحاجات والمصالح في النقاش المنظم. إنّ المعيارية الصورية لا يصلح أمرها دون المعيارية المفترضة التي بها يطرح أحد المواقف الخاصة نفسه على أنه قابل للنقاش أي بمعنى آخر معقول. إن طابع نزعة النقاش هذا لمتخفٍّ تحت أفكار مثل Offenheit(*) (-ness, apertura open). وأخيرا إن القرار المتخذ في إطار استدلالي محدود خاضع لشروط القبول على صعيد ما كان يدعوه بيرلمان(11) المستمعين الكونيين. وحقا توجد سلسلة كاملة من المستمعين المعنيين وقد تعلق الأمر بالتقبل الحاصل من سلط استدلالية أخرى هي بدورها قد هيأها وبطرق تختلف اختلافا ملموسا ادعاء السداد (أو التصويب).

وفي نهاية هذا الاستعراض السريع للقواعد المؤلفة للخطاب الإجرائي العقلاني العام، يُمكِنُنا حقا أن نقرّ أن فكرة وضع الخطاب المثالي بطابعها التزويري تهب أفق سداد لكل خطاب يسعى فيه الشركاء للإقناع بالحجج: فالمثالي ليس فحسب مسبقا ولكن قد تمت بعد مباشرته. بيد أنه لا بدّ كذلك من التأكيد على أن الصورى ليس بوسعه أن يتدرج في مجرى نقاش ما، إلا إذا انبنى على عبارات هي بعدُ ذائعة وتخص المصالح، وبالتالي تخص الحاجات التي طبعتها التأويلات المرجحة التي تهم الشرعية

---

*) الكلمة هي تباعا بالألمانية والإسبانية والإنجليزية وتعني التفتح. (المترجم)

11) انظر: Chaim Perelman, *Le Raisonnable et le Déraisonnable en droit*, 1984, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, 1988, *Ethique et Droit*, 1990. Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles.

والمؤلفة لما دعوناه أعلاه طابعها القابل للنقاش. وإنّما بهذه المناسبة أدخل ألكسي نفسه فكرة التأويل ولكن دون تأكيد منه عليها عندما استحضر القواعد المتحكمة في تأويل الحاجات الخاصة أو حاجات الآخرين باعتبارها قابلة للتعميم أو غير قابلة[12]. إن ذلك الإقرار لا يشكل تنازلا محتوما لصورية النظرية ما دمنا نلح على أنه ليس إلا من داخل الخطاب يمكن للمنادين به أن يدعوا سداده الخاص. ونتعثر حينئذ بمسألة ما هو ممكن استدلاليا في وضع تاريخي معلوم. وبدون ذلك لا نحتاج إلى الحديث عن أهليّة المسائل، تلك الأهلية المفترضة ـ والمطلوبة ـ لدى كل واحد من أبطال النقاش.

وقد حلت [الآن] لحظة وصف الخطاب القانوني باعتباره جنسا خاصا من نوع الخطاب الإجرائي العام.

ولا بدّ بادئ ذي بدء من التذكير بتنوع المَحَالّ التي يدور فيها الخطاب القانوني، قبل الحديث عن الإكراهات التي تفرض تحديدات خصوصية على الخطاب القانوني والسلطة القضائية بهيئاتها ومحاكمها وقضاتها، تلك التي سأتعامل معها باعتبارها سلطة توزيعيّة ليست إلا محلا من المحال التي يتبدّى فيها الخطاب القانوني، فثمّة فوقها السلطة التشريعيّة التي تعبّر عن نفسها بما يدعوه منظّرو اللغة الألمانية بالعقدية القانونيّة. ولا بدّ كذلك من إضافة الرأي العام مع بيرلمان وفي الحدود القصوى إضافة المستمعين الكونيين إلى النقاش الذي تخضع له نظريات رجال القانون وتخضع له القوانين التي أصدرتها الهيئات التشريعيّة،

12) انظر : Robert Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, op. cit p. 133-16

وأخيرا القرارات التي أصدرتها السلطات القضائيّة. وإن السلطة القضائيّة لهي من بين هذه السلط التي تخضع إلى أقوى الإكراهات القابلة لحفر بون بين الخطاب الإجرائي العام والخطاب القضائي. ونحن سنأخذ الآن في الإلحاح على مثل تلك الإكراهات.

وبادئ ذي بدء إن النقاش لدائر في حرم مؤسساتي خاص (مختلف المحاكم). وفي ذلك الحرم ليست سائر المسائل مفتوحة للنقاش ولكن فحسب تلك التي تندرج ضمن الإطار المقنن للدعوى. وفي الدعوى نفسها، فإن الأدوار المتنوعة بطريقة غير متكافئة (فالمتهم ليس حاضرا بإرادته ولكنّه مستدعى). أضف إلى ذلك أن المداولات خاضعة لقواعد إجرائيّة هي بدورها مقننة. ولنضف كذلك أن المداولات تقع في زمن محدد، على خلاف العقدية القانونيّة، وإلى حد ما على خلاف مداولات السلطة التشريعيّة. وأخيرا إن النقاش أمام السلطة القضائية لا ينتهي باتفاق. فالحكم يتمثل في البت وبالتالي في الفصل بين المتخاصمين، في إقامة مسافة عادلة معقولة بينهم كما كنا أكدّنا ذلك في مكان آخر. وأخيرا لا ينبغي إهمال واجب القضاء القانوني الذي يرزح على القاضي.

فَمَا تكون قواعد الخطاب المعياري العام في الشروط المكرهة؟ لقد أكّد ألكسي والمدافعون عما اصطلح على تسميته بالنظرية المعيارية على التدرج انطلاقا من ادعاء السداد المشترك بين كل خطاب معياري قبل أن يتوقف مليا على خصائص الخطاب القانوني الخصوصية. وتتمثل أطروحتهم في أن ادعاء الحجة القانونيّة السداد لا يختلف في شيء عن ادعائه في كل خطاب

معياري. إن المعيار العام لضمني. وبصفة مثالية فإن الخاسر والمحكوم عليه لمندرجان ضمن الاعتراف بذاك الادعاء المفترض فيه أنه مشترك بين سائر الخصوم المتقابلين. وإن هذا الافتراض الضمني ليعبر عن نفسه في بعض المنظومات القانونيّة بواجب تعليل القرار. ولكن إذا لم يكن القرار معللا بصفة علنيّة فهو على الأقل مبرّر بالحجج المستعملة. ولهذا السبب ليس بوسع القاضي أن يحكم في نفس الوقت في دعوى ويعلن أن حكمه غير عادل.

وهذا التناقض الناجز(*) لهو كذلك صارخ أكثر ممّا هو صارخ تناقض المتكلم الذي يقول: إن القط فوق البساط وهو لا يعتقد ذلك[13]. وتلك الأطروحة تساوي نفسها بدليل المتناقضين فإن لم يفز الاحتجاج القانوني بأفق له هو الخطاب المعياري العام الرامي للسداد، فلن يكون بوسع أي معنى أن يُمنح لفكرة الاحتجاج عقلانيا. وإذا كان لا بدّ أن تضاف إكراهات جديدة لنظرية النقاش المعياري فعلى تلك الإكراهات أن تتصالح مع القواعد الصورية دون أن تضعفها البتة.

وبعد هذا التوضيح نتساءل: ما هي المكانة التي يمكن أن نخص بها التأويل؟ يبدو لي أن المرور من الاحتجاج إلى التأويل لَفَارضٌ نفسه منذ أن وصفه مخطط ألكسي بأنه «تعليل داخلي»

(*) الناجز من الكلمة الإنجليزية performative وهي تتّصل بعلم اللسان كما عند أوستن وتعني الملفوظ الذي يشكل في ذات الوقت الفعل الذي إليه يتم الرجوع مثل: «أطلب منك أن تسكت» الذي هو طلب فعلي للسكوت (المترجم).

(13) إن التطبيق المباشر ليفرض نفسه. فعلى الصعيد الجزائي ليس ثمة من مشروع تربوي، من همّ يخص إعادة إدماج المحكوم عليه في المجتمع يمكن أن يبرز أو ربما يكون ناجعا لو أن المحكوم عليه لم يعامل ككائن عقلاني قادر على الأقل أن يفهم الحجج المحتج بها على سلوكه الإجرامي.

ليعارضه بـ« التعليل الخارجي ». ويخص التعليل الداخلي التماسك المنطقي القائم بين المقدمات والنتيجة. وهو بالتّالي يسم الاحتجاج بأنه استدلال.

وفي رأيي فإن القياس القانوني لا يمكن إرجاعه إلى السبيل المباشر [الذي يقود] إلى إخضاع حالة من الحالات لقاعدة من القواعد، بل لا بد له علاوة على ذلك أن يَفِيَ بالاعتراف بالصفة المناسبة لتطبيق ذلك المعيار على تلك الحالات. وإننا سنلفي ههنا بعضا من قاعدة التوافق التي ذكرها دووركن. فتطبيق قاعدة من القواعد هي بالفعل عملية جد معقدة فيها يتبادل تأويل الأفعال وتأويل المعيار التأثير قبل الوصول إلى الوصف الذي به يمكن الزعم أن مثل ذلك السلوك المعتبر محمودا واقع تحت ذلك المعيار الذي يقال عنه إنه انتُهك. وحتى نبدأ بتأويل الأفعال فلن يكون بوسعنا أن نؤكد كثيرا على تعدد الطرق التي بها يمكننا أخذ تسلسل فعلي بعين الاعتبار بل ويمكن روايته. ولا بد ههنا من توسيع مجال البحث إلى كامل الحقل الإجرائي الذي طوّف فيه ويلهالم شاپ W. Schapp[14] في كتابه: « **الواقع في الحكايات** ». ولم يحصل أن فرغنا قطّ من تسليك خيوط القصة الشخصيّة للمشبوه فيه تسليكا يقينيًّا. ومثل هذه الطريقة في قراءة تسلسلها لموجهة من قبل الافتراض الذي حسبه يضع مثل هذا التسلسل الحالة المعتبرة تحت بند قاعدة من القواعد. فالقول بأن « أ » هو حالة

---

14) انظر: Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Hegmaun, 1976 et Vittorio Klostermaun, 1983. Trad. Pr de J. Greish, *Empêtré dans des histoires*, Cerf, coll. «La Nuit surveillée», 1992.

خاصة من « د » يعني الإقرار بعد بأن أهمية القياس القانوني قائمة في ذاته. إن القياس قانونيّ وليس إجرائيًا فحسب لأن الإخضاع في ذاته يشكل مشكلا. وهل يكفي القول في إثر المدافعين عن الاحتجاج بأنه لا بدّ من إضافة قواعد إضافيّة؟ لقد كتب ألكسي بهذا الخصوص: حين يكون ثمة شك حول معرفة ما إذا « أ » يُساوي « ت » أو « م » فلا بد من إنتاج قاعدة تحل المسألة[15]. وهذه الحجة أخذت من قاعدة التعميم : فإن لم تكن ثمة من وسيلة نتأكد بها من أن « أ » مثل « ب » مثل « ج » هي حالة من « د »، فحينئذ نخرق قاعدة التعميم ولا بدّ إذن من أن نجري درجات من التفكيك حتى نفوز باستعمال عبارات قانونيّة لا يدع تطبيقها على حالة معلومة مكانا للخصومة. ولكن هذا الشرط مهما كان صوريا، هل يمكن أن نفي به دائما؟ هل يمكن للإخضاع حتى ولو بدرجات متفككة أن يختصر التأويل الذي يقرن بين المعيار والأفعال باللجوء إلى التعديل المتبادل؟ وإني أقول من جهتي بأن التأويل قد أصبح أرغن الاستدلال. وأقول إذا ما استعملت لغة كانطية: إنّ التأويل لهو السبيل الذي تتبعه المخيّلة المنتجة في عملية الحكم العاكس. وإن المسألة التي يطرحها هذا الأخير لهي التالية: تحت أي قاعدة نضع هذه الحالة؟ ولن تكون للتّعميم حينئذ من أهمية إلا باعتباره قاعدة تراقب إجراء التعديل المتبادل بين المعيار المؤوّل والفعل المؤوّل. وبهذا المعنى فإن التأويل لا يوجد خارج الاحتجاج: إنه يشكل بالنسبة إليه الأرغن. وحتّى فكرة الحالات المتشابهة فإنها تقوم على تأويل تماثل من

---

15) انظر : R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, op. cit, p.226.

التماثلات. وهكذا لا بدّ دائما وفي نفس الوقت من تأويل المعيار باعتباره معلّلا والحالة باعتبارها معلّلة، وذلك واقع في صالح سير القياس القانوني الذي منذ الآن لن يختلف البتة عن القياس الإجرائي العام[16]. وإني لمستنتج أن التأويل مدمج بالتعليل عند المستوى الذي يدعوه ألكسي بالتعليل الداخلي حيث وحده التماسك المنطقي للاستدلال يكون محل شك. ومهما يكن من نصيب التأويل على الصعيد الأكثر صورية من أصعده الاستدلال القانوني فإنما على مستوى ما دعاه ألكسي «تعليلا داخليا» أي تعليلاً للمقدمات يبدو لي التقاطع بين الاحتجاج والتأويل غير قابل للنقاش.

ولنذكّر بادئ ذي بدء بأن التحديد الأكثر جوهريّة الذي يصادفه الاستدلال القانوني يعود إلى أن القاضي ليس هو المشرع وأنه مطبّق للقانون أي هو مدرج في حججه الحق الجاري به العمل. وهنا نلتقي بالطابع الغامض للغة القانون وبالنزاعات الممكنة بين المعايير وبصمت القانون المؤقت عن «القضايا الصعبة» (القضايا الصعبة لدووركن) وبفرصة الاختيار أو في الغالب ضرورة الاختيار بين حرفية القانون وروحه. والحال هذا فإنما بتطبيقه لسنا فحسب نقف على المعيار باعتباره مُكْرِهًا ولكننا ندلّل على تغيّره وإنّما

---

16) ثمة كتّاب مثل أنقيش Engisch ولارنز Larenz - وقد استشهد بهما ألكسي في كتابه نظرية الاحتجاج القانوني في الصفحة 228 والهامش رقم 44 يؤكدون على دور «الاكتشاف» في عملية التعليل ويتحدثون بهذا الخصوص عن تفسيرية قانونية. ويحيل ألكسي إلى جهة الوصف النفسي للمحاكمة لخطة «الاكتشاف» تلك وكذلك منفصل التعليل. ولكن ألا يكون للاحتجاج القانوني خاصية أولى تتمثل في عدم الفصل بين الاكتشاف والتعليل؟

يكون التفاعل الموصوف أعلاه، تفاعل التأويل المزدوج للقانون والأفعال في أشد نشاطه[17].

وفي الرتبة الثانية لا بدّ من وضع مصادفات البحث التجريبي الخالص وتردداته. وإنها للمناسبة التي نذكر فيها بأن التأويل ما يعدّ فعلا وفعلا مناسبا واقعا في دائرة البحث في قضية محددة يخص على نفس الدرجة التعليل المدعو بالداخلي والتعليل المدعو بالخارجي. إن «وقائع» مثل تلك القضايا وليس المقصود تقديرها فحسب بل وكذلك مجرد وصفها لهي محل خصومات قانونية متعددة فيها يتداخل مرة أخرى تأويل المعيار وتأويل الوقائع. وإنه لمن المشروع هنا كذلك ذكر دووركن عندما يردّد مؤكداً أن «الوقائع» في قضية من القضايا ليست إلا وقائع خاما إلاّ أنها مشحونة بالمعاني ولذا هي مؤّولة.

وإنه لبوسعنا أن نضع في المرتبة الثالثة ودائما على صعيد تعليل المقدمات اللّجوء إلى النظرية القانونيّة والاستعارة منها، أي ما يدعوه ألكسي العقدية القانونيّة. وههنا تفرض المقايسة نفسها بالتمييز الذي أدخله دووركن بين القاعدة والمبدإ. والحال أنه أمكننا أن نلاحظ مع هذا الأخير كم يختلف اللّجوء إلى المبادئ عن اللّجوء إلى القواعد. إن القاعدة تكره أمّا المبادئ فـ«تُميلُ»،

17) إنه لبوسعنا حقّا أن نعزل ما يدعوه الكاتب «حججا قانونية خاصة» مثل قياس الشبه وحجة المغلق وحجة الأولى وحجة الخلف وغير ذلك. وإذا ما عملت على الحدود بين الصوري والجوهري فليس لها ما يجعلها خاصة بالحق. فنحن سنصادفها في ميادين أخرى من ميادين الخطاب ولذلك سيعيد صياغتها سواء ألكسي أو الآخرون في إطار الاستدلال القانوني. وبهذا الخصوص فإن القيمة الموكولة للشبه (أوقياس الشبه) لهي بصفة خاصة مثالية (أنظر ألكسي: نظرية الاحتجاج القانوني صفحة 280 وما يليها. يقول عنه: «يمكن للمرء أن يعالجه على اعتبار أنه بديل من قاعدة التعميم المشتركة بين الخطاب العملي العام والخطاب القانوني»).

فـ« ترزح » نوعا ما بثقلها في صالح أطروحة ما، إلخ... وعند هذه المرحلة يمكننا أن نفهم اللّجوء إلى ما دعوناه منذ سافينيي (Savigny) في كتابه « **نظام القانون الروماني المعاصر** » (1840) بـ« قوانين التأويل ». وإنه لبوسعنا حقا أن نترجمها ترجمة صورية وذلك بالقول إنها قائمة في تأويل المعيار « ن » بعبارات « و ». وإن بوسع هذا التأويل أن يرد إلى مجرّد خصومة دلاليّة، ولكن بوسعه كذلك إدخال الحجة « الجينية » حين تكون نية المشرع مطلوبة بالترابط مع التمييز بين روح المعيار وحرفيته وهنا يتقاطع كذلك ألكسي مع دووركن دون معرفة منه بذلك. ولا شيء يتعرّض لنقد أكثر من الاستناد إلى نية المشرع : هل أراد أن نؤوّل « ن » بعبارات « و »؟ هل كان يرمي إلى هدف لاحق يقع وراء المعيار « ن »؟ وهكذا ولسبب من بين عديد الأسباب توضع الحجة التي تستدعي قصد المشرّع موضع « الزنة ». وعلى كل حال فإن القصد مهما كان معروفا ليس أحديًّا في ذاته. وفي هذا الصدد فسائر الحجج « الجينية » أو كما يقول دووركن فسائر حجج النسب مجعولة لترتب في نفس القائمة التي ترتب فيها الحجج التاريخيّة والحجج المقارنة. وفي آخر الأمر فإن اللجوء إلى النظرية وإلى الحجج المدعوة بالمنهجيّة لا يبعد عن التفسير، ولكنه يقود إليه بشكل غريب بما فيه من وجوه عديدة لتعدد المعنى.

وآخر الأمر لا بدّ من الرفع بصفة خاصة من قيمة الحجّة السابقة[18]. وبمعنى من المعاني فإن الأمر لا يتعلق بالتعليل

---

18) انظر : R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation op. cit.* p 274-279.

الخارجي مادامت السابقة وقد عرفت كحالة مشابهة لا تستخدم أي مقياس غير قابليتها للتعميم (معالجة الحالات المشابهة بطريقة مشابهة = قياس الأشباه بعضها ببعض). غير أن الوقوف على المشابهة هو الذي يطرح إشكالا. فالقول بأن هذا الحل يشكل سابقة يمثل بعد إجراء انتقائيا في «مجموع» أحكام العدالة. ولكن في أي وجه من الوجوه تتشابه قضيتان؟ إننا سنقع مرة أخرى على «الزنة» الخاصة بالتشابهات والاختلافات، وما إن نتفق حولها حتى تبقى [قائمة] مسألة معرفة أي شبه من التشابهات وأي اختلاف من الاختلافات هو مناسب في القضية المعلومة. ويمكننا حقّا أن نتبنّى قاعدة أي نحمّل عبء الاحتجاج لمن وجه انتقاداً لسابقة بعدُ قائمة ورافع من أجل الاستثناء. وفي هذا الصدد يتمسك بيرلمان بنوع من مبدإ الجمادية لتأييد اللّجوء إلى السابقة. واعتبارا لجمادية الحكم الحاصل لا بدّ من دواع قوية لتنكّب المنحدر الحاصل. إن السابقة لتؤمّن للقرار المتخذ استقرارا وأمنا وثقة. وههنا يلاحظ الشكلانيون أن التعليل المغرق في السوسيولوجية [الخاص] باللّجوء إلى السابقة لا يسويّ مشكل البنية الاحتجاجيّة للسابقة. وإنهم لصادقون في ذلك، غير أن هذه البنية الاحتجاجيّة هي تحديدا التي تُعبّئ التأويل. إن السابقة لتحيل على التشابه ذاك الذي ليس معلوما ولا مخترعا، بل مبنيا. وفي لغة دووركن إنها حالة من حالات التأويل البنائي. فأن نحتج للشيء أو ضده يفترض أن نضع فرضية الشبه أو الاختلاف موضع الاختبار عن طريق الخيال.

وأخيرا لا بدّ دون شك من أن نخص، كما يطلب ذلك آتينزا، القضايا غير القابلة للحل بمكانة في الوضع الحالي للحق. وقد

ذهب دووركن دون شك بعيدا جدّا حين أكد أنه يوجد على الدوام جواب صحيح للسؤال المطروح من قبل القضايا الصعبة، وذلك لمعارضة كل لجوء كاسح للسلطة التقديرية ضمن تصور وضعي للحق. إن الحالات المأسوية التي تحدث عنها بطواعية آتينزا لتستدعي بالفعل معنى من معاني الإنصاف يصعب تقعيده، أو كما يمكننا القول، معنى من معاني السداد أكثر منه من معاني العدل.

وسيوافقني القارئ وقد وصلنا إلى نهاية هذا النقاش على أن التداخل بين الاحتجاج والتأويل على صعيد القضاء لهو نظير التداخل بين التفسير والفهم على صعيد علوم الخطاب والنص. وخلافًا لذلك التناول الثنائي الخالص للقطبية الشهيرة كنت قد خَتَمْتُ مرافعتي من أجل معالجة جدلية بصيغة هي على شكل حكمة جامعة: «علينا أن نمعن في الشّرح حتى نفهم أفضل». وكخاتمة للجدل القائم بين التأويل والاحتجاج فإني أقترح صيغة قريبة تعيد لإبستمولوجيا المرافعة القضائيّة وحدتها المعقدة. وإن النقطة التي يتقاطع فيها التأويل والاحتجاج لهي النقطة التي يلتقي فيها طريق دووركن الانكفائيّة والصاعدة بطريق ألكسي وآتينزا المتدرجة والمنحدرة. وتجد الأولى منطلقها في المسألة الحادة المطروحة من قبل القضايا الصعبة، ومن هنا ترتفع نحو أفق أدبياتي سياسي، أفق «المؤسسة القضائيّة» المنظور إليها في امتدادها التاريخي. أما الثانية فتصدر عن نظرية عامة في الاحتجاج صالحة لكل شكل من أشكال النقاش الإجرائي المعياري وتلتقي بالاحتجاج القانوني باعتباره مقاطعة ملحقة. وتبلغ الطريق الأولى

الملتقى المشترك في اللّحظة التي تلتقي فيها نظرية التأويل بالمسألة المطروحة من قبل النموذج السردي نفسه، نموذج تماسك الحكم في ميدان القانون. ولعرض خصوصية الاحتجاج القانوني فإن الثانية تبلغه عندما تفوز إجراءات التأويل بمناسبة الصلة [بين الحجة والموضوع] باعتبارها أرغنا للقياس القانوني الذي بموجبه تدرج إحدى الحالات ضمن إحدى القواعد. وعلاوة على ذلك، فقد خاطرت باقتراح تماثل آخر غير تماثل الجدلية بين الشرح والفهم أي تماثل الحكم العاكس بالمعنى الذي عناه «**نقد ملكة الحكم**» أي التأويل، وقد أصبح السبيل الذي تتبعه المخيّلة الخلاقة عندما لا يكون المشكل متمثلا في تطبيق قاعدة معروفة على حالة مفترضة وصفت وصفا صائبا، كما هو الشأن في الحكم المحدد، وإنما في «العثور» على قاعدة من المناسب أن ندرج فيها حدثا يتطلّب بدوره أن يؤول. ولا بدّ حينئذ أن نبرهن أننا لن نغيّر حقا من الإشكالية عندما نمر من التماثل بين زوج التأويل والاحتجاج وزوج الفهم والشرح إلى التماثل مع الحكم العاكس. وسيكون ذلك موضوع نقاش آخر سنلفي له صدى في مبحث آخر من مباحث السفر الحالي.

فعل المقاضاة

لقد طلبت أن أتبوأ لي مكانا عند النقطة النهائيّة من تبادل الحجج الذي هو قوام الدعوى حتى أعالج الموضوع المقترح: فبالتأكيد إن فعل المقاضاة ليطرح في نهاية المداولات ففي ذلك يكمن نوع من فينيمولوجيا هذا المأتى الذي أنا مقترحه للنقاش.

وإني لمميز لغائية قصيرة المدى يكون بموجبها معنى الحكم هو البت، وذلك بهدف أن أضع حدّاً لانعدام اليقين، أعارضها بغائية أخرى طويلة المدى هي دون شك أشد تخفيا من الأولى وأعني مساهمة الحكم في السلم العموميّة. وما أقترح القيام به إنما يتمثل في قطع المسافة الواقعة بين تلك الغائية قصيرة المدى وبين تلك الطويلة.

لقد قلنا إنّ الحكم بادئ ذي بدء هو الفصل. وهذه الغائية الأولى تلقي بالمقاضاة - بالمعنى القانوني للكلمة أي البت من قبل القاضي بوصفه قاضيا - تلقي بها في امتداد المعنى غير التقني، غير القانوني، ذاك الذي سأذكّر بمركباته ومقاييسه تذكيرا سريعا.

تشتمل كلمة الحكم بالمعنى المألوف لها سلسلة من الدلالات الكبرى أقترح أن ترتب حسبما أنا داعيه عن طواعية نظام الكثافة المتنامية. والحكم بالمعنى المبتذل للكلمة يعني بادئ ذي بدء إبداء الرأي. والرأي وقد وقع التعبير عنه إنّما يدور حول أمر

من الأمور. ويعني الحكم، بمعنى آخر هو على جانب من الجزالة، التقدير. فنكون قد أدخلنا عنصرا تراثيا يعبّر عن التفضيل والتقدير والإقرار. ثم تلي ذلك درجة ثالثة من الجزالة تعبّر عن التلاقي بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي للحكم. أما الجانب الموضوعي فيعني أن يعتبر الواحد مقترحا من المقترحات صادقا وصالحا وعادلا ومشروعا. وأما الجانب الذاتي فيعني انخراطه في ذلك المقترح. وقصارى القول وعلى مستوى أذهب في الجزالة ذاك الذي تمسك به ديكارت في التأمل الرابع فإن الحكم يصدر عن اجتماع الإدراك والإرادة، عن الإدراك الذي يأخذ بعين الاعتبار الصدق والكذب، وعن الإرادة التي تحسم في الأمر. وهكذا نكون قد بلغنا المعنى الجزل لكلمة الحكم. إذ ليس هو إبداء الرأي فحسب ولا التقدير [كذلك] واعتبار الصدق، وإنما هو في آخر الأمر اتخاذ موقف. ونحن إنما ننطلق من هذا المعنى المألوف لنصل إلى المعنى القانوني الخالص لفعل المقاضاة.

وبالفعل فإن الحكم في معناه القانوني لمتدخّل في الممارسة الاجتماعيّة على مستوى التخاطب الذي يصله جورجان هابرماس بالنشاط التواصلي وذلك في صالح الظاهرة المركزيّة لتلك الممارسة الاجتماعيّة التي تشكلها المحاكمة. وإنما يجهل فعل المقاضاة في إطار المحاكمة سائر الدلالات المألوفة: إبداء الرأي والتقدير واعتبار الصدق والعدل وأخيرا اتخاذ موقف.

وحينئذ يطرح السؤال المتمثل في معرفة تحت أي شرط من الشروط يمكن أن ينظر لفعل المقاضاة في شكله القانوني على أنه

مسؤول ومختص. لقد توضحت لي في مقالتي: «العادل بين المشروع والصالح»[1] أربعة شروط:

1 - توفر قوانين مكتوبة.

2 - وجود إطار مؤسساتي من محاكم وقضاة وغير ذلك...

3 - تدخل أشخاص أكفاء ومختصين ومستقلين يدعون «مكلفين بالقضاء».

4 - وأخيرا سير دعوى تتشكل من المحاكمة المذكورة أعلاه، تلك التي يمثل فيها قرار الحكم نقطة النهاية.

وحقا إنه فيما وراء ذلك القرار - المدعو بهذا الاسم عن حق - ما تزال المداولة ممكنة على الدوام بذاك المعنى الذي يجعل كل حكم يستدعي فيما وراء ذاته استدراكا. بيد أن إبطال ما للحجج من دواع ودواع مضادة بوضع حدّ لها يمثل ميزة من ميزات الحكم على الصعيد القانوني حتى لوكان وضع الحد هذا مؤقتا مادامت سبل الطعن على الأقل ممكنة، غير أنّه سيكون ثمة في نهاية الأمر في مكان ما أو في لحظة من اللّحظات قرار أخير تقرُّ به القوة العامة.

وقبل أن نبرهن لماذا ليس بوسعنا أن نتمسك بهذا التعريف للمقاضاة وقد تحدد تحديدا كاملا بشروط المحاكمة، يجدر بنا التأكيد على الضرورة الاجتماعيّة التي تتعلق بتلك الغائية التي ذكرنا أنها قصيرة المدى، وقد تمثلت في قطع الريب. وإن فعل المقاضاة ليتجلى في حدود المحاكمة الصّارمة باعتباره مرحلة نهائية من مراحل مسرحية ذات شخوص عدّة: الخصوم أو ممثلوهم

---

1) انظر: Paul Ricoeur, *Lectures I : Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 176-195

والنيابة العامة والقاضي الجالس والهيئات الشعبيّة وغير ذلك. وعلاوة على ذلك سيبدو هذا المأتى الأخير اختتاما لتطور عارض. وإن الأمر ههنا ليشبه إدارة مباراة في الشطرنج. إذ قواعد اللعبة معروفة غير أننا في كل مرة نلفي أنفسنا نجهل كيف نصل بكل مباراة إلى منتهاها. والمحاكمة هي بالنسبة إلى الحق ما تكون عليه مباراة الشطرنج بالنسبة إلى القاعدة. ففي الحالين لا بدّ من بلوغ النهاية للوقوف على النتيجة. وهكذا يضع قرار الحكم حدًا لمداولة هي ضمنيا غير محددة المعالم. وبالرغم من التحديدات التي سنذكرها بعد حين فالمقاضاة تعبّر ـ وقد علّقنا ما في المحاكمة من مصادفة ـ عن قوة الحق، بل أكثر من ذلك إذ إنها تقضي بالحق في موقف متفرد.

وإنّما بتلك العلاقة المزدوجة التي يقيمها فعل المقاضاة مع القانون [نلفيه] يُعَبّر عن قوة الحق. فمن جهة يبدو مجرّد مطبّق للقانون على حالة من الحالات، وذلك ما كان يدعوه كانط حكما «محدِّدًا». بل إنه يقوم كذلك على تأويل للقانون باعتباره أن ليس ثمة من حالة ليست مجرّد شرح بالأمثلة لقاعدة من القواعد. وإنه لبوسع المرء وقد لازم لغة كانط أن يزعم أن المقاضاة تتعلق بالحكم «العاكس». وهذا الأخير يتمثل في البحث عن قاعدة لحالة جديدة. وبهذا الفهم الثاني فإن قرار الحكم لا يقتصر على وضع حدّ للمحاكمة، إذ إنه يفتح المجال لدرس ناجز في فقه القانون باعتباره قد أحدث سابقة. وإن الوجه الذي يوقف المقاضاة عند سير المداولات لا يستنفذ معناها.

وقبل أن أتوسع في حديثي هذا أحبّ كذلك أن أقول: إن

إجراء فعل المقاضاة، إذا اعتُبر ضمن الحدود الضيقة للمحاكمة، يأخذ له مكانا بيسر ضمن السير العام للمجتمع المعتبر حسب روولز منظومة شاسعة تخص توزيع الحصص. وفعلا ففي كنف فكرة العدالة التوزيعيّة يسلم فعل المقاضاة نفسه للشرح. وفعلا فإن كل مجتمع محدد يطور له تصوّرا خياليا لتوزيع حصص لا تقاس سائرها بعبارات نقدية تعزى للنظام السلعي، ويوزع كل مجتمع محدد المنافع من كل صنف سلعية كانت أو غير سلعية.

ويتمثل فعل المقاضاة - وقد فهم بمعنى واسع - في الفصل بين دوائر العمل وفي تحديد ادعاءات هذا وادعاءات ذاك، وأخيرا في تصحيح التوزيعات الظالمة حين يتمثل عمل أحد الأطراف في التعدي على مجالات ممارسة الأطراف الأخرى. وفي هذا الصدد فإن فعل المقاضاة ليتمثل في الفصل بين الأمور. وإن الكلمة الألمانية Urteil لتعبر عنه أفضل تعبير (Teil بالألمانية تعني الحصة). فالمقصود هو فصل حصة هذا عن حصة ذاك. وإن فعل المقاضاة لهو بالتالي الفعل الذي يفصل بين الأجزاء وهو الفعل الذي يفصل بين الحصص. وإني ههنا لزاعم أمرا يخرق العادة باعتبار أن التعريف الروماني القديم (يعزى لكل واحد ما له(*)) ما يزال يوجه ضمنيا نحو التحليل المقترح ههنا. وتستند كذلك كامل فلسفة الحق عند كانط على هذا التمييز بين ما هو لي وما هو لك على الفعل الذي يضع حدّا بين نصيب هذا ونصيب ذاك.

وتفتح هذه التأملات الأخيرة التي تناولت فعل البت بمعنى

---

*) يعزى لكل واحد ماله أي ما يملك ومقابله اللاّتيني هو التالي suum cuique tribuere. (المترجم)

الفصل تفتح الطريق للتوسع الحاسم المعلن منذ بداية هذا العرض. وفعلا لماذا ليس في وسعنا التوقف عند ما دعوناه غائية فعل المقاضاة قصير المدى أي تلك المتمثلة في وضع حدّ لانعدام اليقين؟ لأن المحاكمة نفسها ليست سوى شكل مقنّن لظاهرة أشد اتساعا من غيرها ألا وهي الصراع. وإنه ليجدر بنا أن ننزّل المحاكمة بإجراءاتها المضبوطة على خلفية ظاهرة اجتماعيّة عظمى تلازم المجتمع المدني وموضوعة في بداية المناقشة العلنيّة.

فإلى هذا الحد يجب الذهاب. إذ وراء الدعوى يوجد الصراع والخلاف والخصومة والنزاع، وعلى خلفية الصراع يوجد العنف وهكذا تكون منزلة العدالة موجودة بينهما على أنها معتبرة في عداد مجموع البدائل التي يُعارض بها المجتمع العنف، تلك التي تعرّف مع بعضها البعض دولة الحق.

وقد حييت في كتابي : «**القراءات الأولى**» إريك وايل Eric Weil الذي جعل من مقدمة عمله الكبير الموسوم بـ« **منطق الفلسفة**» تأمّلا مسهبا حول العلاقة التي تصل الكلام بالعنف. وتكشف نوعا ما سائر العمليات التي كنّا ألمحنا إليها عن تفضيل الكلام على العنف، وذلك انطلاقا من المداولات، مرورا بأخذ القرار، ووصولا إلى قرار الحكم.

ولن يقدر المرء تقديرا كاملا نتائج هذا التفضيل الواقع ضد العنف ولصالح الكلام إلاّ إذا ما وعى أهمية ظاهرة العنف. وسيكون من الخطإ أن نقصر العنف على العدوان حتى لو وسعنا معناه إلى ما هو أبعد من العدوان البدئي (الضرب والجرح والقتل وإعاقة الحرية وحبس شخص بلا وجه حق إلخ...). ولا بدّ كذلك من الأخذ

بعين الاعتبار أشد أشكال العنف إلحاحا ألا وهو الأخذ بالثأر وبعبارة أخرى هو ادعاء الفرد إنصاف نفسه بنفسه. وفي الحقيقة فإنّ العداله لا تعارض مجرّد العنف فحسب مثلما تعارض العنف المتخفي وسائر أشكال العنف الحادة التي كنا قد ألمحنا إليها، بل تعارض هذا التظاهر بالعدالة الذي يشكله الأخذ بالثأر أي الفعل الذي به ننصف أنفسنا بأنفسنا. وبهذا المعنى فإن الفعل الأساسي الذي به نستطيع القول بأن العدالة قائمة في مجتمع من المجتمعات إنّما هو الفعل الذي به ينتزع المجتمع من الأفراد الحق في أن ينصفوا أنفسهم بأنفسهم والقدرة على إتيانه، وهو الفعل الذي به تصادر القوة العامة لنفسها تلك القدرة على إقرار الحق وإجرائه. وبفضل هذه المصادرة ما تزال إجراءات العدالة الأكثر تحضرا سيما في الدائرة الجنائيّة تحتفظ بأثر ظاهر لهذا العنف البدئي الذي هو الأخذ بالثأر. ويبقى العقاب بأكثر من اعتبار شكلا ملطّفا مصفّى متمدنا من أشكال الثّار سيّما إذا احتفظ ببعض المعنى من معاني فكرة التكفير القديمة. وإن هذا الاستمرار للعنف / الثار يجعلنا لا نبلغ معنى العدالة إلاّ بحيلة الاحتجاج ضدّ الظلم. إنّ الصيحة التالية : «هذا ظلم!» لتعبّر في الغالب عن حدس يخص طبيعة المجتمع الحقيقية والمكانة التي ما يزال يحتلها فيه العنف، عن حدس هو أشدّ تبصرا من كل كلام عقلاني وحكيم يخص العدالة.

وإذ وصلنا إلى هذه النقطة، لا بدّ أن نطرح مسألة الغائيّة النهائيّة لفعل المقاضاة. ولو استأنفنا تحليل فعل المقاضاة انطلاقا

من العمليّة الهائلة التي تمثلت بالنسبة إلى الدولة في سحب الممارسة المباشرة للعدالة بل وللعدالة ـ الثأر أوّلا من الأفراد، لبدا لنا أن أفق ذلك الفعل يتجاوز في آخر المطاف مجرّد الأمن إلى السلم الاجتماعيّة. ففيم تنعكس هذه الغائية النهائيّة على التعريف البدئي لفعل المقاضاة بغائيته القريبة التي تعني وضع حدّ لانعدام اليقين وذلك بالبت في النزاع؟ والبت كما سبق أن قلنا إنما يتمثل في الفصل أي في وضع حدّ فاصل بين ما هو لي وما هو لك. وتبدي غائية السلم الاجتماعيّة فيما بين السطور شيئا ما أكثر عمقا يلامس الاعتراف المتبادل. ولنحجم عن القول بأنه إصلاح ذات البين ولنقلل كذلك من الحديث عن الحب والعفو اللذين ليسا قيمتين قانونيتين، ولنتحدث بالأحرى عن الاعتراف. ولكن بأي معنى؟ إنّي أعتقد أن فعل المقاضاة يكون قد بلغ هدفه عندما يحس ذاك الذي، كما نقول، قد فاز بدعواه أنه ما يزال قادرا على القول: «إن خصيمي ذاك الذي قد خسر [دعواه] يظل مثلي صاحب حق ودعواه تستحق أن تسمع وحججه تلك التي قد حصل أن اسْتُمِعَ إليها تبقى مقبولة. ولكن الاعتراف لن يكون كاملا إلا إذا صُدِعَ به من قبل الخاسر أي من قبل ذاك الذي خطأناه أي من قبل المحكوم عليه، إذ عليه أن يعلن أن الحكم الذي أدانه لم يكن فعل عنف بل فعل اعتراف.

فإلى أي نوع من الرؤية للمجتمع سيقودنا هذا التفكير؟ يبدو لي أنه سيقودنا أبعد قليلا من تصوّر المجتمع على أنه موزع حصص لا بد من اقتسامها دائما حتى نحدّد ما هي حصة الواحد وما هي حصة الآخر. وسيكون الأمر متعلقا بالرؤية للمجتمع بما

هو صورة خيالية للتعاون. وبعد كل شيء فهذه العبارة ماثلة في السطور الأولى من كتاب «**نظرية العدالة**» لجون روولز[2] ذلك المؤلَّف الذي غلّب فيه صاحبه بالرغم من كل شيء تحليل المجتمع على أنه منظومة توزيع. و[هكذا] يجدر أن نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل من المجتمع شيئا ما أكثر من منظومة توزيع؟ أو بالأحرى ما الذي يجعل من التوزيع وسيلة للتعاون؟ وههنا ينبغي أن ندخل في الحساب أحد المركبات الأكثر جوهريّة من إجراءات العدالة الخالصة أي إدخال أمر ما على أنه منفعه مشتركة تتكون من قيم يشاطر فيها البعض البعض الآخر. وسيكون لنا شأن [في هذا المقام] مع البعد المتصل بالجماعات، ذاك الذي يتضمنه البعد الإجرائي الخالص للبنية المجتمعية. وربّما يجد المرء من جهة أخرى في استعارة القسمة الملمحين اللّذين سأحاول هنا الجمع بينهما. فكلمة «partage» تتضمن معنى الحصة أي ما يفصل بيننا: فحصتي ليست حصّتك. ولكن كلمة «le partage» إنّما تعني كذلك ما يفرّقُ بيننا أي بالمعنى الجزل للكلمة: المشاركة في أمر ما[*].

وإني لمقدر بالتالي أن لفعل المقاضاة كأفق من الآفاق توازنا هشا بين مركبي كلمة partage أي من جهة ما يفصل حصتي عن حصتك ومن أخرى ما يجعل كل واحد منا شريكا في المجتمع.

---

2) انظر: John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

*) تركنا اللفظة بالفرنسية لأن الحجة قائمة على تلاعب على المعنى اللغوي للفظ partage بمعنى القسمة من جهة والمشاطرة أو المشاركة من جهة أخرى وكثيرا ما يلجأ بول ريكور لمثل هذه الحجج اللغوية (المترجم).

وإنّما هذه المسافة العادلة بين الشركاء المتواجهين القريبين كثيرا من بعضهم البعض في الصراع والبعيدين كثيرا في الجهل والكراهية والازدراء إنّما هي التي تلخص أحسن تلخيص على ما أعتقد مظهري فعل المقاضاة: فمن ناحية ثمّة البت ووضع الحدّ لانعدام اليقين وفصل الأطراف، ومن ناحية أخرى ثمّة ما يجعل الواحد يعترف بالحصة التي يأخذها الثاني من المجتمع مثلما يأخذ هو. فيصبح بموجب ذلك الاعتراف رابح الدعوى وخاسرها قد بات لكل واحد منهما ما يستحق من حصة ضمن تلك الصورة الخيالية للتعاون التي هي المجتمع [نفسه].

الجزاء، ردّ الاعتبار والعفو

أوكل إليّ المسؤولون في ملتقى «العدالة أو الانتقام»[1] مهمّة تقديم الجزء الموضوع تحت عنوان هذه الكلمات الثلاثة: الجزاء وردّ الاعتبار والعفو. تبدو لي مساهمة الفيلسوف، هنا كما في وضعيّات أخرى مماثلة، مساهمة محلّلٍ، هَمُّه تقديم توضيح مفهومي والمساعدة على التعرّف على الرّهانات، وعلى تمييز الغايات. إنّ هناك - وفق مقاربة أولى، مسارا مقترحا على بحثنا: يبدأ هذا المسار بالجزاء [أو العقوبة] (بمعنى أنّ شخصا ما قد حكم عليه) ويتواصل، ضمن ظروف معيّنة وحدود تتطلّب التعيين، عبر مشروع إصلاح (بمعنى أنّ شخصا يستردّ الحقوق في إطار أهليّة مدنيّة أو قانونيّة مفقودة) وأخيرا، وفي ظروف أشدّ خصوصيّة، يتمتّع شخص ما بالعفو الذي ليس من حقّه: لقد تمّ العدول عن معاقبته، فاستعاد اعتباره المدني (كما استعاد) احترامه لذاته.

كلّ هذا ضمن مقاربة أوّلية.

لكنّ الشكّ لا يلبث أن يتملّكنا: هل يتعلّق الأمر بمسار

---

1) «العدالة أو الانتقام» ملتقى نظم في 30 أفريل 1994، من طرف جريدة «*la Croix*» و«*L'Evénement*»، Paris, Edition du Ceinturion, 1994، ص 107 - 93.

متواصل؟ هل أنّ المؤسسّات المؤهّلة للجزاء وردّ الحقوق والعفو هي نفسها؟ ينضاف إلى هذا شكّ آخر: هل يتعلّق الأمر بنفس الشخص، السّلبي على الدّوام، والذي نقول عنه إنّه معاقب، أو مستردّ لحقوقه، أو معفوٌّ عنه؟ إنّنا مرغمون على الصّعود إلى أعلى للإجابة على هذه الشكوك. فما يتقدّم كحدّ أوّل لهذه الثلاثيّة المتقطّعة والعرضيّة للعقوبة وردّ الحقوق والعفو، هو في واقع التجربة القضائيّة آخر مبحث في متتالية شديدة التّرابط، يُقرّر من خلالها رهان كلّ تساؤلنا ويتجسّد (هذا الرّهان) المتمثّل في التمييز بين العدالة والانتقام. ففي لحظة العقوبة، هناك شيء أساسي قد تمّ بَعْدُ: لقد نزل القرار، وأصبح الشخص الذي كان يفترض بريئا بشكل صوري مجرما بصورة فعليّة، أي قابلا للجزاء، وخاضعا للعقاب. ولأنّ المسار المقترح يبدأ بصورة متأخّرة جدّا، فإنّه يترك وراءه القطيعة ـ الّتي تشغلنا هنا ـ بين العدالة والانتقام.

يرجع سبب ذلك إلى أنّ هذه القطيعة تتمّ قبل العقوبة، في المحاكمة. كما أنّ العقوبة نفسها لا تتّخذ دلالة جزائيّة إلاّ لأنّها تغلق وتَحْسم المحاكمة. ينبغي إذن أن نبحث عن مبدإ القطيعة بين الانتقام والعدالة في بنية المحاكمة، كما يتعيّن لها أنّ تتمّ في دولة قانون. يقال أحيانا بأنّ الانتقام هو إنصاف أنفسنا. كلاّ، فلفظ عدالة لا ينبغي أن يندرج ضمن أيّ تعريف للانتقام، باستثناء المعنى القديم والمقدّس لعدالة انتقاميّة في جميع جوانبها، والتي يفترض العودة إليها ضرورةً في الحكم الأخير. حاليّا، لن نتعامل إلاّ مع الانتقام البدائي، الانفعالي، المتوحّش، الذي يريد وضع العقوبة حذو الجريمة نفسها. ويطرح آنذاك

السّؤال حتّى نعرف بأيّ الوسائل وبواسطة أيّ موارد وباسم أيّ مؤسّسة تقطع المحاكمة مع هذا الانتقام.

قبل تفكيك المحاكمة إلى عناصرها البنيويّة، يمكن أن نميّزها إجماليّا على النّحو التّالي: تتمثل المحاكمة في إنشاء مسافة عادلة (juste distance) بين الجُرم الذي يثير الغضب الخاصّ والعامّ، والعقوبة المسلّطة من طرف المؤسّسة القضائيّة. فبينما يختصر الانتقام المسافة بين الضّرر الواقع على الضحيّة وذلك المسلّط من قبل المقتصّ، تتوسّط المحاكمة بينهما، وتؤسّس المسافة العادلة الّتي تحدّثنا عنها.

- I -

تتمثل المسألة إذن في تلخيص الوسائل التيّ بواسطتها تؤسّس ممارسة القانون الجزائي المسافة بين العنف وخطاب العدالة parole de justice[2] ويبدو أنّ هناك أربعة عناصر تكوّن الشروط البنويّة لكلّ مرافعة (débat).

1) يفترض أوّلا وجود طرف ثالث لا ينتمي إلى المرافعة ويؤهّل لفتح مجال للنّقاش. ويمكن أن ندرج ثلاث مؤسّسات متباينة ضمن هذا العنوان العامّ للطّرف الثالث: أوّلا: مؤسّسة الدّولة المتميّزة عن المجتمع المدني، والمحتكرة للعنف الشرعي بهذه الصّفة (والعديد من الأشكال التّاريخيّة تقدر على التعبير عن هذه

---

(2) أعترف بالفضل، فيما يتعلّق بالتحليل التّالي، لدونيس صالاص Denis Salas: «في المحاكمة الجزائيّة *Du procès pénal*»، باريس، PUF، 1992 ص 262 ـ 216.

العلاقة بين قوّة الدّولة والمجتمع المدني حسب طبيعة التّوافق المؤسّس بين المجموعات المكوّنة لهذا المجتمع consensus المدني). وفي مرتبة ثانية ينبغي أن نعتبر المؤسّسة القضائيّة طرفا ثالثا باعتبارها متميّزة عن بقيّة سلطات الدّولة (وهنا أيضا تتنوّع العلاقة حسب نموذج الفصل بين السّلطات أو أشكال النفوذ). لا ينبغي أن ننسى إضافة مكوّن ثالث لهذا الطّرف (الثالث) وهو النمط الخاصّ بانتداب الموظفين في سلك القضاء، حيث يتجسّد الطّرف الثالث في الشخص الإنساني، وهو القاضي. ومن المهمّ أن نضع القاضي (ضمن اهتمامنا) منذ البداية، طالما أنّ القضاة أشخاص مثلنا، لكنّهم أرقى منّا درجة لفضّ النزاعات على إثر اختبارات لا مآخذ عليها، تُوجّه نحو قبول الحكم، وسنولي هذه المسألة اهتماما بالغا فيما يلي.

2) إنّ الطّرف الثالث لا يحتلّ المكانة المحايدة المطلوبة إلاّ إذا استند إلى نسق قضائي يعيّن الطّرف الثالث الحاكم (tiers étatique) كدولة قانون. ويتمثل هذا النّسق القضائي بالأساس في قوانين مكتوبة، حيث يمثّل حفظها وتدوينها مكسبا حضاريّا هامّا بفضله تتأسّس سلطة الدّولة والسّلطة القضائيّة في اقترانٍ تامّ. وترجع إلى القوانين مهمّة تعريف الجُنح من ناحية، ومهمّة إنشاء تناسب بين الجريمة والعقاب من ناحية أخرى. وتساهم العمليّة الأولى في استبعاد العنف عبر تحديد الجرائم كمخالفات معرّفة ومحدّدة بصورة مشتركة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّنا إذا أضفنا إلى تحديد الجرائم سُلّماً مزدوجا للمخالفات والعقوبات، ينشأ حسب قاعدة التناسب، أمكننا تحديد كلّ فعل

إجرامي بأقصى ما يمكن من الدّقّة (وذلك) لا على الخريطة فحسب، بل على سلّم المخالفات.

3) وفي المرتبة الثالثة، يأتي المكوّن الأساسي الذي يمنح للبنية بأكملها عنوانها ألا وهو المرافعة. وتتمثل وظيفتها في السّير بالقضيّة المعلّقة من حالة اللاّ يقين إلى حالة اليقين. من أجل ذلك وجب أن تتضمن المرافعة مجموعة متعدّدة من الأطراف (القاضي المدّعي العامّ، ومجالس المتنازعين (conseil des parties)، حيث يساهم هؤلاء جميعا في إرساء ما يمكن تسميته بالمسافة العادلة بين المدّعي والمتّهم هذه المرّة. إنّ أخذ هذا التعدّد من الأطراف المرافعة بعين الاعتبار يوفّر تصحيحا مهمّا للتصوّر البسيط للطّرف الثالث الحاكم. فالمسافة المحدثة من طرف هذه الخليّة للنّقاش تحوّل الضحية بلحمها ودمها، والمتّهم المزعوم إلى أطراف المحاكمة، أو إلى طالب ومطلوب. لكن الأساسي لم يذكر بعد: فمن المهمّ أن تكون المرافعة شفويّة ومتضاربة، حيث تُرْسَى في هذه الحالة على إجراء procédure معروف ومفروض على كلّ أطراف المرافعة. تبدو المرافعة، إذن، كمصارعة كلاميّة: الحجّة ضدّ الحجّة حيث تتساوى الأسلحة وتكون هي ذاتها بين جهة وأخرى. أخيرا، لا يمكن أن نغفل التّأكيد على أنّ الذات السّلبيّة (المنفعلة) لمقاربتنا الأولى - أحد الأشخاص المحكوم عليهم - ترتقي عبر المرافعة إلى فاعل في المحاكمة. وسنقيس أهميّة هذا التحوّل لاحقا، لمّا نجتاز مرحلة العقوبة نحو مرحلة ردّ الحقوق والعفو.

4) كلمة لختم هذا المكوّن الرّابع للمحاكمة: الحكم

la sentence. فبواسطة الحكم تثبت الإدانة قانونيّا وبواسطته أيضا يتغيّر الوضع القانوني للمتّهم: من افتراض براءته إلى إعلان إدانته. ينتج هذا التحوّل عن الخاصيّة الإنجازيّة vertu performative للكلام الذي ينطق الحقّ (le droit) في وضعيّة محدّدة. وأريد أن أؤكّد، في نهاية هذا الجزء الأوّل على عبارة: قول الحقّ dire le droit، قبل أن أبرز في طور لاحق ميزته العلاجيّة vertu thérapeutique في اتّجاه ردّ الحقوق. فالكلام الّذي يقول الحقّ له نتائج متعدّدة: فهو يضع حدّا للاّيقين incertitude ويمنح لكلّ طرف في المحاكمة المكانة الّتي تحدّد المسافة العادلة بين العدالة والانتقام، وأخيرا- وربّما هذا هو الأهمّ - فهو يعترف بأولئك الّذين اقترفوا الانتهاك والّذين سيتلقّون الجزاء كفاعلين. وفي هذه النتيجة بالذات يكمن الرّدّ الأشدّ دلالة من العدالة على العنف، وفيها أيضا يتلخّص تشويق الانتقام (le suspens de la vengeance).

- II -

يمكننا الآن أن نعود إلى المرحليّة المقترحة للدّراسة: العقوبة، ردّ الحقوق، العفو.

العقوبة

إنّنا عندما حدّدنا القرار كفعل نهائي للمحاكمة لم نذكر بعدُ ما هو أساسي حول العقوبة، وبالفعل فقد اتّخذت العقوبة طابعا جزائيّا، على إثر المراسم اللّغويّة التي تحقّقت فيها القطيعة مع الانتقام وتحوّل فيها العنف إلى كلام. نعم، لقد وضعت العقوبة على مسافة عادلة من الجريمة لكنّنا لم نذكر بعد لمن تُطلب

العقوبة، ومن هم الأشخاص الّذين تتوجّه إليهم. والحال أنّ الجواب عن هذا السّؤال هو الذي يضفي معنى على الحكم باعتباره عقوبة جزائيّة.

إنّنا إذا تَصَفَّحْنَا من جديد المكوّنات البنيويّة للمحاكمة، وجب أن نقول بأنّ العقوبة تُستحقّ في المحلّ الأوّل للقانون: فهي لا تُطلب للقانون أكثر ممّا تُطلب للضحيّة، ولكن تُطلب للضحيّة لأنّها مطلوبة للقانون. يلتقي كانط مع هيجل حول هذه النقطة في فكرة أنّ العقوبة تستَرِدُّ القانون. فبالنّسبة إلى هذا أو لذاك، يعبّر القانون عن المواضعات الأخلاقيّة التي تضمن التّوافق الأدنى للجسم السّياسي، هذا التّوافق الّذي يتلخص في فكرة النظّام. ففي منظور هذا النظام، يعتبر كلّ خرق مسّا بالقانون، أو خلقا للاضطراب داخل النظام. ويمكن تقديم تصوّر ديني لهذه الفكرة، إذا ربطنا القانون بنظام ثابت، تضمنه السّلطة الإلهيّة، لكن التصوّر اللاّئكي عوّض شيئا فشيئا فكرة إهانة الآلهة واتّخذ شكل الفكرة اللاّئكيّة لنظام اجتماعي مضطرِب أو لسلم عامّة مهدّدة. وفي التصوّر الأوّل كما في الثاني، تتمثل الوظيفة الأولى للعقوبة في اصلاح الخلل العامّ، أو في إعادة النظام. يعطي هيجل لهذا المسار الصورة الجدليّة لنفي النفي: الفوضى التي تنفي النظام يقابلها نفي الفوضى الّذي يعيد النظام[3].

إذا قلنا هذا، فإنّه لا يمكننا أن نتجاهل السّؤال الثّاني: بأيّ معنى تعتبر العقوبة مطلوبة للضحيّة؟ يبدو الجواب بديهيّا، ألا

---

3) انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*

يتوجّه الاصلاح إلى الشخص بلحمه ودمه أكثر من توجّهه إلى القانون المجرّد؟ بالتّأكيد. بقي مع ذلك أن نذكر كيف يتميّز هذا الإصلاح عن الانتقام. ألا يجدر بنا المرور بنقطة شكّ، توحي بها الملاحظة المتنوّرة للحكيم الذي يتأمّل في الصّلاحيّة المشبوهة للعقوبات: ألا تضيف هذه الأخيرة إلى السّجلّ الكوني للخيرات والشرور عذابا إلى عذاب؟ ألا يتمثل العقاب، بصورة أساسيّة وبشكل أو بآخر في إيقاع الألم بالآخرين؟ ثمّ ماذا نقول عن العقوبات التي لا تعدّ إصلاحات بالمرّة (أي إعادة إلى وضع سابق) مثلما هو الحال في جرائم القتل والإهانات الأشدّ خطورة؟ لعلّ العقوبة تعيد النظام، لكنّها لا تعيد الحياة. هذه الملاحظات المتحرّرة من الوهم تدفعنا أساسا إلى التّأكيد على الدّلالة الأخلاقيّة للعقوبة؛ يجب العودة هنا إلى ما قيل سابقا حول الكلام الذي يقول الحقّ. وكما ذكرنا في تحليلنا السّابق، فإنّه يُعترف بالضحيّة علنيّا ككائن مُهان ومعتدى عليه، أو مُقْصًى من نظام التّكافؤ تبعا لما ينتج عن الجريمة من تأسيس مسافة غير عادلة. هذا الاعتراف العامّ ليس أمرا هيّنا: فالمجتمع يعيّن الشاكي كضحيّة في نفس الوقت الذي يعيّن فيه المتّهم كمجرم. لكن بإمْكَان الاعتراف أيضا أن يتبع مسارا أكثر حميميّة، يتعلّق باحترام الذات. يمكن أن نقول في هذا الصّدد أن شيئا ما يتمّ إصلاحه. ويمكن لهذا الشيء أن يتخذ تسميات متنوّعة كالشرف والسّمعة الطّيبة واحترام الذات، وأودّ أن أؤكّد على هذا المصطلح (احترام الذات) أي الكرامة المرتبطة بالصّفة الأخلاقيّة للشخص الإنساني. لعلّه من الممكن القيام بخطوة أخرى واقتراح أنّ هذا الاعتراف الحميمي، المتعلّق

باحترام الذات يقدر على المساهمة في «عمل الحِداد» travail de deuil الذي بواسطته تتصالح النّفس الجريحة مع ذاتها، عبر تبطّن صورة الموضوع المحبوب والمفقود. ويمكن أن يكون (هذا العمل) تطبيقا غير متوقّع لكلمة الحَوَارِيّ الشهيرة «الحقيقة ستحرّركم». وإنّه من نافلة القول أن نضيف أنّ عمل الحداد ـ ضمن المحاكمات الكبرى التي أحدثتها كوارث هذا القرن ـ لم يكن متوفّرا للضحايا فحسب (إذا ما تبقى منهم) بل لأبنائهم وأقربائهم وحلفائهم اللَّذِين يستحقّ ألمهم التّشريف. ففي عمل الحداد هذا، الذي يواصل الاعتراف العامّ للمعتدى عليه، يمكننا التعرّف لا على تصوّر جمالي فقط للتّطهير catharsis الذي يمنحه مشهد التّراجيديا حسب أرسطو، بل كذلك على تصوّر أخلاقي لهذا التطهير.

يطرح أيضا سؤال حول معرفة ما إذا كان شيء ما واجب الأداء للرّأي العامّ عبر العقوبة. ويجب أن يكون الجواب بالإيجاب. فالرّأي العام هو الذي يحمل ثمّ يضخّم وفي الأخير ينطق باسم رغبة الانتقام. ولا يمكن أن نتغافل عن دور العلنيّة ـ بمعنى جعل الشيء عامّا ـ الّتي تمنحها وسائل الإعلام ضمن وسائل أخرى إلى مراسم المحاكمة وإعلان العقوبات. يجب أن تتمثّل هذه العلنيّة في تربية حسّ العدالة (équité)، عبر تهذيب الرّغبة المشوّشة في الانتقام. وتتمثل العتبة الأولى لهذه التّربية في الاستياء الذي لم نذكره بعد، والّذي لا يُفَرَّق عادة كما ينبغي بينه وبين التعطّش للانتقام، لكنّه يبدأ في الانفصال عنه حالما يتوجّه إلى المسافة الظّالمة للشرّ المقترف. بهذا المعنى، يقاس الاستنكار بواسطة معنى القانون

ويتأثر بالاضطراب النّاتج عن المخالفة. بالإضافة إلى ذلك، يَحْمِل الاستنكار قدرة على ربط الانفعال النّاتج عن مشهد القانون المُنتهَك، بذلك الذي يثيره مشهد الشخص المُهان. ويكوّن الاستنكار ـ عبر كلّ هذه الاعتبارات ـ الإحساس القاعدي sentiment de base الذي تستمدّ منه تربية الجمهور على الإنصاف شروط نجاحها. بإيجاز، فإنّ هناك شيئًا ما يُطلبُ للرّأي العامّ عبر العقوبة، وتأتي عمليّة تطهير معيّنة للانتقام حتّى تُتَوِّجَهُ.

يبقى السّؤال النهائي: بأي معنى وإلى أيّ مدى تُطلب العقوبة للمُذنب، أو المحكوم عليه؟ إنّ الجواب على هذا السّؤال يحدّد كلّ المراحل المقترحة: العقوبة وردّ الحقوق والعفو. ففي بداية مسارنا، كنّا نعتبر الفاعل الجزائي sujet pénal ضمنيًا كشخص منفعل: فأن يعاقب، أو تردّ إليه حقوقه، أو يُعْفى عنه، تلك حالات كثيرة يمكن أن يمرّ بها المتّهم. والحال أنّنا ذكرنا أنّ المحاكمة قد جعلت منه فاعلا وطرفا في المرافعة، فكيف يمكنه أن يصبح الطّرف أو الفاعل في العقوبة؟ ألا ينبغي القول، بصورة مثاليّة على الأقلّ، إنّ العقوبة تكون قد بلغت مرامها، وحقّقت غايتها إذا كان الجزاء قد قُبِل وفُهِم من طرف من يسلّط عليه؟ هذه الفكرة ـ الحدّ (idée limite)، أو لعلّه يجب القول هذه الفكرة النّاظمة (idée régulatrice) كانت مترتّبة عن فكرة الاعتراف: اعتراف الشاكي كضحيّة، واعتراف المتّهم كجاني. والحال أنّه إذا كان الاعتراف يتواصل في مساره داخل حميميّة الكائن المُهان في شكل إعادة لاحترام الذات، ألا يُنتظر الاعتراف بالذات كجان، بل (ألا يمثّل) القطب المُناظر لاعتراف الضحيّة بذاتها؟ أقول إنّه هنا

تكمن الفكرة الناظمة للإدانة. وفعلا، فإذا كان ينبغي أن تتضمّن العقوبة مستقبلا، وفق الأشكال التي سنتحدّث عنها من ردّ حقوق وعفو، ألا يستوجب ذلك، حالما تعلن العقوبة، أن يعرف المتّهم أنّه معترف به ككائن عاقل ومسؤول، أيّ أنه علّة أفعاله؟ إنّ هيجل، الذي سبق ذكره، يدفع بالمفارقة إلى حدّ القول بأنّ عقوبة الإعدام، التي لا يمكن أن يخضع لها إلاّ الكائن البشري، هي «وسيلة لتكريم الجاني باعتباره ذاتا عاقلة». لدينا بالتّأكيد أسباب أشدّ قوّة لرفض عقوبة الإعدام، أقلّها الفكرة التي نحملها عن دولة تمنع نفسها من التصرّف مثل الجاني في صورة الجلاّد، وتَحُدُّ بذلك من رغبتها الشخصيّة في الانتقام. ومن خلال الحجّة الهيجلية نستطيع الاحتفاظ - على الأقلّ - بفكرة أنّ الكائن العاقل هو الوحيد الذي يمكن أن يعاقَب. وطالما لم يُعترف بالعقوبة كفعل متعقّل من طرف المتّهم، فإنّها لم تبلغ هذا الأخير ككائن عاقل. إنّ هذا الفشل للعقوبة في إتمام مسارها داخل إطار المحاكمة هو الذي يفتح المجال للمرحلة التي سندخلها الآن.

إعادة الحقوق

لماذا نريد فعليّا إعطاء تكملة للعقوبة؟ ألا نستطيع التوقّف عند هذا الحدّ إذا كان القانون والرّأي العامّ والضّحيّة راضين بذلك؟ إنّ فشل العقوبة في أن تكون معترفا بها من طرف المتّهم يعود بنا إلى أنحاء مفهوم المسافة العادلة، الذي قدّمناه منذ بداية هذا التّأمل. ألا يتلقّى المتّهم العقوبة، بشكل عام، كإفراط في المسافة excès de distance؟ هذا الإفراط الذي تصوّره - فيزيائيّا وجغرافيّا -

وضعيّة المسجون، إذ يشير سجنه إلى إقصائه من المدينة؟ أليست العقوبات العرضيّة كفقدان الاحترام الخاصّ والعامّ وفقدان المؤهّلات المتنوّعة القانونيّة والمدنيّة تعبيرا رمزيّا عن هذا الإفراط؟ من هنا (جاءت) فكرة تتمّة للعقوبة تهدف إلى التّقليص تدريجيّا من هذا الإفراط وإلى إعادة المسافة العادلة.

إنّ الذين نظّموا برنامج الملتقى، لم يفكّروا في المعنى القانوني لردّ الحقوق تحديداً لمّا تكلّموا عنه. وحتّى لو كانوا محقّين في تأكيدهم على المعنى المرتبط عادة بهذا اللّفظ - أي مجموعة التّراتيب التي تصاحب تطبيق العقوبة، وتهدف إلى استرجاع قدرة المحكوم عليه على استعادة وضعه كمواطن كامل الحقوق في نهاية عقوبته - فإنّه ليس من العبث أن نتوقّف لحظة عند الأشكال القضائيّة لردّ الحقوق بصفة خاصّة، حتّى في غياب كلّ قدرة قضائيّة. وذلك في نطاق أنّ الفكرة التي تقود العمليّات المعنيّة هي فكرة إعادة حقوق شخص، ومؤهّلاته ووضعه القانوني الذي كان قد فقده.

هناك وضعيّتان أساسيّتان تستحقان الذكر في هذا المجال: الأولى هي ردّ الحقوق آليّا وبقوّة القانون الذي يتوصّل إليه كلّ محكومٍ بعد قضاء عقوبته وانتهاء أجل مناسب لمستوى الجريمة الجزائيّة ولمستوى المؤسّسة التي أنزلت العقوبة. وتقول المجلّة الجزائيّة الجديدة Nouveau code pénal (113/6) أنّ ردّ الحقوق بقوّة القانون يمحو كلّ انعدام للأهليّة وكلّ تجريد للحقوق. ويجب أن نؤكّد بشدّة على فعل «يمحو» فهو فعل أساسي بالنّسبة

إلى بقيّة السّلسلة التي تنتهي بالعفو. هذا «المحور» يكتسي صبغة استثنائيّة ويتمثل في قطع رسمي للعقوبة إذا لم تكن بقوّة القانون. نذكر هنا كبرى عمليّات إعادة الحقوق لضحايا المَطَاهِر purges، التي تكوّن جرائم الدّولة المقترفة من طرف أنظمة كلّيانيّة، والتي تحاول بعض الأنظمة الأقلّ استبدادا أو الأكثر ديمقراطيّة أن تصحّح نتائجها وتمحو آثارها لصالح الشرف المعاد للضحايا أو لمن هم مستحقون لهم. ونذكر أيضا إصلاح الأخطاء القضائيّة المفترضة.

ونظرا لندرة هذه الوضعيّات، فإنّهما تمثّل إجراءات جدّ معقّدة، تعود بالنظر إلى مجلّة الإجراءات الجزائيّة «Code de procédure pénale»، ويقع البَتُّ فيها حسب خاصيّة الشاكي والمنتفع ومؤسّسة التّحقيق. لن أتدخّل في هذه المسائل الإجرائيّة التي لا تضيف شيئا إلى الغاية المقصودة من إعادة الحقوق بقوّة القانون والتي ذكرنا أنّه يعبّر عنها بعبارات: محو انعدام الأهليّة وإعادة الحقوق، أي في نهاية الأمر إرجاع مؤهل إنساني كامل هو المواطن الحامل لحقوق مدنيّة وقضائيّة[4].

وبالفعل فإنّنا نعود إلى أفكار المحو والإصلاح والاسترجاع هذه عندما نحاول تقديم مشروع لردّ الحقوق ضمن تنفيذ العقوبة. ويتعلّق الأمر فعلا بأن نعيد للمحكوم عليه القدرة على أن يكون مواطنا بالمعنى الكامل عند انتهاء العقوبة وأن نضع حدّا للإقصاء الجسدي والرّمزي الذي يبلغ قمّته في عمليّة الاعتقال.

ولن أخوض هنا في دراسة مشاريع إعادة التأهيل التي ترمي

---

4) انظر: Mireille Delmas - Marty : *Pour un droit commun*. Paris, Seuil, 1994

إلى إعادة الإدماج الاجتماعي للمحكوم عليهم. فهي تعود إلى ما يمكن تسميته ببيداغوجيا الجزاء. سأكتفي ببعض المقترحات التي من شأنها أن توضّح مفهوميّا مصطلح ردّ الحقوق، في إطار التمشي العامّ لهذا العرض. سأقترح أوّلا التّفكير في القضيّة التي قدّمها أنطوان ڤارابون Antoine Garapon وغيره، (والمتمثّلة في) إدخال مفهوم استمراريّة الفضاء العامّ continuité de l'espace public وذلك من أجل إدراج الفضاء السّجني espace carcéral داخل المدينة وليس خارجها. ولن أحتفظ من هذا المفهوم الذي لا يزال حديث الظّهور على حدّ علمي إلاّ بتطبيق واحد ومثير للدّهشة بصورة خاصّة. ألا ترجع المخالفات المقترفة داخل المجال السّجني بالنظر إلى نفس المحاكم الّتي تعود إليها المخالفات الحاصلة في مجال سلطة الدّولة؟ (espace de juridiction de l'Etat). هناك مكوّن آخر لإعادة التّربية الاجتماعيّة : يجب أن نضع في إطار واحد كلّ المظاهر غير الأمنيّة لتنفيذ العقوبة سواء تعلّق الأمر بالصّحة، أو الشغل، أو التعليم، أو بحقّ الزيارة، أو حتّى بالتعبير السّويّ عن الجنسانيّة إلخ... تبقى الفكرة النّاظمة التي تجمّع التّراتيب المختلفة الرّاجعة إلى هذه العمليّات المتنوّعة وهي فكرة محو انعدام الأهليّة، وإرجاع الحقوق. إنّ مناقشة مدّة العقوبات من جديد يجب أن تتمّ ضمن هذا الأفق. فإذا كنّا لا نقارب هذه المسألة فقط من زاوية النظر الأمنيّة، أي الحماية الشرعيّة للمجتمع، فإنّ معيش السّجين لزمن العقوبة ينبغي أن يؤخذ هنا بعين الاعتبار : فمن خلال بعض الدّراسات التي استطعت الاطّلاع عليها في علم نفس السّجين، يبدو أنّ زمن العقوبة يعاش بكيفيّات

مختلفة، سواء أخذنا في اعتبارنا القسط الزمني القريب من المحاكمة، حيث يعاش الزمن تحت هاجس هذه المحنة، أو أخذنا بعد ذلك الزمن الأوسط للعقوبة، حيث تشغل المفاوضات مع المجال السّجني كلّ اهتمام السّجين، وأخيرا القسط الأخير للعقوبة، حيث تنزع آفاق التّحررّ إلى مَلْءِ كلّ حيّزه الذهني. وينتج عن ذلك أنّ تسلسل هذه الصّور المتعاقبة لمعيش زمن العقوبة يختلف من كلّ الجوانب حسب فترة الجزاء ومدّتها. ويمكن أن نفترض بأنّ تنفيذ العقوبة إذا جاوز مدّة معيّنة يتساوى مع مسار فصل اجتماعي متسارع (processus de désocialisation accéléré). فالاقصاء، يولّد تدريجيّا حيوانا شرسا لا شخصا حرّا، ويكون ذلك على حساب كلّ مشروع لاعادة الإدماج (الاجتماعي). إنّ هذا الأفق المزعج يؤثر فعليّا حتّي في المظاهر الأمنيّة لتنفيذ العقوبة. وليسمح لي بالقول في هذا الصّدد بأن مفهوم «الأبديّة الحقيقيّة perpétuité réelle، يمثل النفي المطلق لكلّ فكرة استرجاع للحقوق، وبهذا المعنى فهو رفض مطلق لكلّ مشروع إصلاح للمسافة العادلة بين المحكوم وبقيّة المجتمع، حتّى في تنفيذ العقوبة ذاتها.

العفو الشامل والصّفح

لا يمكننا الانتقال مباشرة من فكرة إعادة الحقوق إلى فكرة العفو دون أن نقول كلمة حول استعدادين يمكن اعتبارهما وسائط: العفو الشامل والصّفح. ويمكن المرور بعجالة على هذا الأخير، باعتبار أنّه يتمثّل في هبة الحقّ الملكي، ويحمل نفس

تبعات ردّ الحقوق فيما يتعلّق بمحو العقوبات الأساسيّة والعقوبات الثانويّة. وينبغي التّوقّف أكثر عند العفو العامّ amnistie، طالما أنّ هذا الصّنف من ردّ الحقوق لا يصدر عن المؤسّسة القضائيّة بل عن المؤسّسة السّياسيّة، يعني البرلمان مبدئيّا، حتّى لو كانت وقائع قيادة هذه العمليّة محتكرة من قبل السّلطة التّنفيذيّة. إذا كنت لا أتوقّف إلاّ قليلا عند مسألة العفو العامّ، فذلك لأنّها، بالرّغم من المظاهر، لا تهيّئ البتّة لفهم صحيح لفكرة الصّفح pardon، إنّها تكوّن نقيضها من وجوه عدّة. فالعفو ـ الذي استعمل كثيرا من طرف النظام الجمهوري الفرنسي منذ العفو عن أنصار الثورة العاميّة بباريس (les communards) يتمثل بالفعل في محو يتجاوز حدود تنفيذ العقوبات. وإنّ منع ذكر الوقائع نفسها بوصفها إجراميّة ينضاف إلى منع كلّ عمل عدلي action en justice وبالتّالي إلى منع كلّ ملاحقة للمجرمين. يتعلّق الأمر إذن بعفو مؤسّسي حقيقي يدعو إلى التصرّف كما لو أنّ الحدث لم يقع البتّة[5]. ولقد لاحظ عديد المؤلّفين، بشيء من الانزعاج، جانبا سِحْرِيًّا أو بالأحرى يائسا، في محاولة محو الأحداث المؤلمة إلى آخر آثارها، لكأنّنا نستطيع أبدا أن نمحو بقعة الدّم من يد اللّيدي مكبث Lady Macbeth! ما الهدف المنشود هنا؟ إنّه التصالح الوطني بكلّ تأكيد. من هذه الوجهة، فإنّه من المشروع تماما أن نصلح شروخات الجسم الاجتماعي بواسطة النّسيان. لكنّنا نستطيع أن نتساءل عن الضريبة الواجب دفعها لهذا التّأكيد المجدّد للطّابع اللاّمتجزّئ للجسم

5) انظر : س. غاكون Gacon : «النّسيان المؤسّسي» ضمن «لننْسَ جرائمنا» مجلّة Autrement ـ عدد 144 ـ أفريل 1944 ـ ص 98 ـ 111.

السّياسي ولسيادته (والذي قلت عنه إنّه سحري ويائس). فضمن تصوّر يعقوبي conception jacobine لدولة تماهي معقوليّتها المزعومة مع الكوني، تظهر الحاجة إلى محو دوري للجرائم المقترفة من قبل البعض أو من قبل غيرهم، حيث أنّ ذِكْرَاهَا تمثل نكرانًا حيّا لادّعاء الدّولة العقلانيّة. فالثمن الذي يجب دفعه ثقيل. وكلّ مساوئ النّسيان متضمّنة في هذا الادّعاء اللاّمعقول لمحو آثار الخلافات العامّة. إنّه بهذا المعنى يعتبر العفو نقيضا للصّفح، الذي كما سنؤكّد على ذلك، يستوجب الذاكرة. تعود إلى المؤرّخ إذن مهمّة معارضة هذه المحاولة القضائيّة المزعومة لمحو الوقائع وذلك بواسطة الخطاب (لكنّ مهمّته تصبح عسيرة بوجه خاصّ نظرا لارساء هذا النّسيان المؤسّسي). وبالتالي تتخذ مهمّته طابعا متمرّدا، طالما أن «نميزيس الأثر» La Nemesis de la trace تعبّر عن ذاتها من خلالها.

الصّفح

من الصّعب أن نحدّد الموقع الصّحيح للصّفح على المسار المرسوم وفق هذه المصطلحات الثلاثة: العقوبة - ردّ الحقوق - العفو، ويمكن أن نذكر في شأنه شيئين متناقضين، ولكن لعلّهما أيضا ضروريان بل حتّى متكاملان، يتعلّقان بالرّابطة بين الصّفح وبين كلّ الأشكال القضائيّة الأخرى التي تشمل العقوبة وردّ الحقوق واللّطف grâce والعفو amnistie. وفعلا، فإنّ الصّفح من ناحية أولى، لا ينتمي إلى المنظومة القضائيّة، ولا يرجع حتى إلى سجلّ الحق. ويجب الحديث عنه كما يتحدث باسكال عن

الإحسان charité، في المقطع الشهير حول «الأنظمة الثلاثة»: نظام الأجساد، نظام الأرواح، نظام الإحسان. فالصّفح يفلت من طائلة الحق سواء عبر منطقه أو عبر غائيّته. ويمكن القول، من وجهة نظر إبستمولوجيّة، بأنّه يرجع إلى اقتصاد الهبة économie du don بفضل منطق الوفرة الذي يكوّنه والذي يتقابل مع منطق التّكافؤ الذي يقود العدالة. ومن هذا المنظور، فإنّ للصّفح قيمة فوق ـ أخلاقيّة supra - éthique وليس فقط قيمة فوق ـ قضائيّة supra - juridique، لكنّه يفلت من طائلة الحقّ أيضا عن طريق غائيّته. ولفهم هذه المسألة يجب أن نتساءل: من يمارس الصّفح؟ لا يمكن ألاّ تكون ممارسته إلاّ من طرف الضّحيّة حتما، ومن هذه الوجهة، فالصّفح لا يعدّ أبدا من المستحقّات إذ أنّه لا يمكن إلاّ أن يكون مطلوباً، بل إنّ طلبه يمكن أن يرفض بصورة شرعيّة. وفي هذا الصّدد، يجب أن يلتقي الصّفح مع ما لا يغتفر، أي المستحقّ اللاّنهائي dette infinie، أو الخطأ غير القابل للإصلاح. وبناء على هذا، فإنّ الصّفح رغم أنّه ليس مستحقّا لا يخلو من الغائيّة. وهذه الغائيّة ترتبط بالذاكرة. ولا يتمثل مشروعها في فسخ الذاكرة، ولا في النّسيان، بل على العكس من ذلك تماما، إنّه يتمثل في تحطيم الدّيْن، ممّا لا يتماشى مع تحطيم النسيان[6]. فالصّفح هو نوع من شفاء الذاكرة، وهو إنهاء لحدادها، حيث أنّها إذا تخلّصت من عبء الدّيْن، تحرّرت من أجل مشاريع كبرى. فالصّفح يمنح للذاكرة مستقبلا.

---

6) انظر: *«Le Pardon, Briser la dette et l'oubli»*. dirigé par Olivier Abel, Ed. Autrement, 1992.

بناء على ما قيل، فإنّه ليس من الممنوع أن نتساءل ما إذا كان للصّفح بعض التأثير الثانوي في النظام القضائي نفسه، طالما أنّه يفلت منه وبالتّالي يشرف عليه.

سأقول شيئين في هذا الصّدد : فمن ناحية، يمثل الصّفح تذكيرا متواصلا بأنّ العدالة هي فقط عدالة البشر وأنّها لا يمكن أن تنصّب نفسها كحكم أخير، وذلك باعتبار أنّه يمثل أفق التسلسل التّالي : العقوبة ـ إعادة الحقوق ـ العفو. إضافة إلى ذلك، ألا يمكن أن نعتبر كلّ مظاهر الشفقة والرّفق داخل إدارة العدالة نفسها كتأثيرات للصّفح على العدالة، وكأنّ هذه الأخيرة تَرْمِي ضمن دائرتها الخاصّة إلى تحقيق هذا الحدّ الذي يسمّيه أرسطو الإنصاف، متأثّرة باللّطف؟ أخيرا، أريد اقتراح الفكرة التّالية لكي أختم: ألا تعود للصّفح مهمّة معاضدة العدالة في مجهودها لاستئصال المكوّن المقدّس للانتقام على المستوى الرّمزي، والذي ذكرناه مرّة في بداية تحليلنا؟ وفعلا فإنّ العدالة لا تريدُ أن تتحرّر من الانتقام المتوحّش بل من الانتقام المقدّس، الذي بمقتضاه يتطلّب الدّم الدّمَ، والذي يقدّم نفسه هو الآخر كعدالة. وعلى المستوى الرّمزي الأشدّ عمقا، يتمثل الرّهان في الفصل بين « ديكي » Diké، عدالة البشر، و« تيميس » Thémis، الملجأ الأخير المظلم للمعادلة بين الانتقام (بالتّشديد على الألف واللاّم) والعدالة (بالتّشديد أيضا على الألف واللاّم). ألا تعود إلى الصّفح مهمّة تطبيق التّطهير على هذا المقدّس العدواني حتّى يتحوّل إلى مقدّس طيّب؟ فالمأساة الإغريقيّة، ومأساة « أوريستي » Orestie بالدّرجة الأولى، علّمتنا بأنّ المُنْتَقِمات [les Erinyes (vengeresses)] والخيّرات (les Euménides bienveillantes) هما نفس الشيء.

وفي تلخيص رائع، يؤكّد هيجل في «**أصول فلسفة الحقّ**»[7] «الخيرات نائمات، لكنّ الجريمة توقظهنّ».

7) انظر : هيجل : أصول فلسفة الحقّ - إضافة إلى الفقرة 101.

الضمير والقانون

رهانات فلسفية

لقد نشأت هذه الدراسة عن رفض أوّلي لأن أحشر بنفسي في ذلك المأزق الذي يستحيل فيما يبدو تجنبه وهو مأزق يوضع فيه في تقابل القانون من حيث هو ثابت، كوني وقسري وموضوعي من جهة، ومن جهة أخرى، الضمير الذي يعدّ متغيّرا ومحدّدا وفق ظروف وعفويّا وذاتيّا تماما.

ويبدو أن المأزق يزداد تكلّسا شيئا ما عندما نضعه علاوة على ذلك تحت تلك الحراسة المريبة لمقولات ملتبسة مثل تلك التي نجدها في النزعة الوثوقية dogmatisme أو في نظرية الأوضاع situationnisme.

ولا يتلخص المشكل فقط في تفنيد المأزق الظاهر وإنما في بناء نموذج معقول للاقتران بين طرفي الخيار الصعب. وللخروج من هذا المأزق الظاهري، أقترح التمييز بين مستويات عدّة يوضع فيها القانون والضمير، في كلّ مرة وعلى نحو مختلف على ما كان عليه في المرة السابقة، في علاقة زوجية داخل عملية التشكل التدريجي للتعبير الأخلاقي.

I

وفي مستوى أوليّ، يمكن عدّه كذلك المستوى الأساسي، سأضع، من جهة قطب القانون، التفرقة الأوليّة بين الخير والشر، ومن جهة قطب الضمير، بروز هوية شخصية تتشكل من خلال علاقتها بذلك التمييز الأوّلي. وعلى هذا المستوى الأساسي، قد لا يكون من المناسب الحديث عن القانون بمعنى الإلزام الأخلاقي ولا الحديث أيضا عن الضمير بمعنى طاعة الواجب. وبمعنى يقترب من أرسطو أكثر من كانط سأقتفي أثر صديقي شارلز تايلور في كتاب «**منابع الذات**» «**Sources of the Self**»[1] وأعتمد التعبير «تقويمات قويّة» لأسمي به التقديرات الأكثر استقرارا للوعي المشترك والتي تعبّر كل واحدة منها على طريقتها الخاصة ومن خلال بنيتها المزدوجة على ما قمنا بتسميته آنفا التفرقة ما بين ما هو خير وما هو شر؛ وتمتلك التجربة الأخلاقيّة اليومية في هذا المضمار معجما ذا ثراء خارق للعادة يعطي الزوج: الحسن والقبيح، تسميات متعدّدة. فكّروا فقط في الأزواج التي تشكّلها الألفاظ مثل: المشرّف والمخجل، اللائق وغير اللائق، الرائع والبغيض، السامي والسافل، المفرح والمؤسف، النبيل والدنيء، العذب والكريه، دون نسيان الزوج ما هو حري بالإجلال وما هو غير قابل للتسويغ، وفق ما بيّنه جان نابر Jean Nabert. فمن هذه اللوحة الثرية يتعيّن الانطلاق لاستعراض مجمل مضامين التعبير المقترح للتقويمات القويّة.

---

1) انظر: Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Mind*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1989.

ويعبّر مصطلح تقويم عن أمر واقع وهو أن الحياة الإنسانيّة ليست محايدة بالمعنى الأخلاقي، وإنما يمكن إذا أخضعت إلى فحص أن تتحمل التفرقة الأساسيّة بين المقبول بما هو الأفضل والمرفوض بما هو الأسوأ. وإذا كان مصطلح القانون يبدو غير مناسب في هذا المستوى الأولي، وعلى الأقل بالمعنى الدقيق الذي أعطيناه له الآن، فإن تلك التقويمات القويّة تقدّم لنا سلسلة من الخصائص تضعنا في الطريق الذي يقودنا إلى المعنى المعياري المقترن بفكرة القانون. فعلاوة على العمل المتمعّن للتفرقة الذي تعبّر عنه تشكيلة المحمولات التقويميّة التي وقع تعدادها آنفا، يتعيّن أن نأخذ في الاعتبار كلّ ما يدرجه تايلور تحت عنوان التمفصل، أي محاولة تنظيم التقويمات القويّة التي يفرض عليها اللاّتجانس النوعي في الخيرات المستهدفة من خلال هذه التقويمات ضربا من التشتت. وتنضاف إلى عمل التنسيق هذا محاولات الترتيب التفاضلي التي تسمح مع تشارلز تايلور بالحديث عن خيرات من رتبة عالية hypergoods؛ ونحن مدينون لهذه المحاولات في توفير تلك التصنيفات للفضائل والرذائل التي تحتلّ المكانة التي نعرفها في مصنفات الأخلاق لدى القدامى والقروسطيين، وكذلك لدى أصحاب النزعة الأخلاقيّة في العصر الكلاسيكي. وقد كانت هذه التصنيفات تفيد في رصد المستوى الوسيط للتفكير الأخلاقي، في تلك المنزلة الوسطى ما بين التقويمات القوية التي تأخذ على حالتها تلك من التشتت العفوي والقصدية التوحيدية للعيش السويّ، أي الأمل في حياة مكتملة تمثّل على نحو ما خط الهروب صوب أفق التقويمات القويّة.

هذا هو إذن ما أضعه منذ الانطلاق من جهة قطب القانون. فما الذي سأضعه إذن من جهة قطب الضمير؟ هنا سأتبع ما أوحى لي به تشارلز تايلور واضعا فكرتي الذات self والخير good ضمن زوج واحد. ويعبّر هذا الاقتران عن الأمر التالي وهو أن السؤال من؟ - من أنا؟ - الذي يوجّه كل بحث في الهوية الشخصية، يجد بداية جواب له في تلك الأشكال من التبني، يندرج ضمن هذه التقويمات القوية. ويمكن في هذا المضمار أن نوازي بين مختلف أشكال التفرقة بين الخير والشر وبين الاتجاهات التي يمكن أن نسير فيها داخل ما يسميه شارلز تايلور الفضاء الأخلاقي، والطرق التي نمكث من خلالها ضمن هذا الفضاء في لحظة ما ونستقر فيه بشكل دائم.

فمن حيث أني كائن أخلاقي، أكون ذاك الذي يعيّن وجهته ويقيم ويستقر داخل هذا الفضاء، وليس الضمير وفق هذا المستوى الأولي على الأقل، شيئا آخر غير تحديد الوجهة والمكوث ثم البقاء.

والتحليل الذي أتقدم به هنا ضمن تمشّ يمكن عدّه أرسطيا جديدا، يبيّن إلى أي مدى ظلّ السؤال ما يجب عليّ أن أفعل؟ سؤالا ثانويا بالقياس إلى السؤال الأكثر أوّلية والمتعلق بمعرفة كيف أرغب في قضاء حياتي؟ وكخاتمة لهذه النقطة لنقل إنه يمكن تلخيص محتوى القطبين، اللذين يتأتّى منهما قطبا القانون والضمير، من خلال لفظي الزوج تقويمات قوية - انتماء قوي.

II

ولنمر إلى المستوى الثاني. فمن خلال اكتسابه لمعنى الإلزام

الأخلاقي ولصنوه السالب أي التحجير يستطيع القانون أن يبلغ تلك المرتبة المعيارية التي يعترف له بها الاستخدام العادي للمصطلح. ولدعم هذا التحليل الذي أقترحه سأنتفع بما يوفره من ميزة انتماء مصطلح القانون إلى مدوّنتي الحق والأخلاق على حدّ سواء. وسنرى فيما بعد إلى أي حدّ يكون فيه فهم هذه الرابطة بين الأخلاقي والحقوقي ضروريا لتقدير صائب لدور الضمير في هذا المستوى. وأقترح لذلك إذن أن نخوض في إشكالية المعيار من جهة القانونية حتى نبيّن كيف تكتمل تلك الحركة التي تحيلنا من خلالها القانونية إلى الأخلاقيّة في إحالة الأخلاقية إلى الضمير.

وستستوقفنا ثلاث سمات للقانوني باعتبار أنها تحدّد النقطة التي تتأصّل فيها جدلية الاستبطان التي أثرتها منذ قليل.

وفي المقام الأول يمثّل التحجير ذلك الوجه القاسي الذي يطلّ به علينا القانون. فالوصايا العشر ذاتها تصاغ من خلال تلك الأوامر السالبة من قبيل : لن تقتل، لن تصرّح بشهادة زور، الخ. وقد نميل في الوهلة الأولى إلى أن لا نرى في التحجير إلا وجهه القمعي وحتى أننا قد لا نرى فيه، إذا اقتربنا من جوار نيتشه، إلا تلك الكراهية للرغبة المتخفية وراءه. وقد لا نأخذ عند ذلك في الحسبان ما يمكن تسميته بالوظيفة المهيكلة للمحجور. فقد بيّن لفي ستراوس هذا الأمر بنجاح في ما يخص المحجور الأكثر كونية وهو ارتكاب المحارم inceste. فعندما يحجرّ على الرجال من عشيرة أو قبيلة أو مجموعة ما إقامة علاقة جنسيّة مع أمهاتهم أو أخواتهم أو بناتهم، يقيم الحجر فصلا بين الرابطة الاجتماعيّة من خلال القران والرابطة البيولوجية المتأتية من الإنجاب فقط. ويمكن

أن نقوم بأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بتحجير القتل حتى لو كان يستند إلى العدالة الثّارية؛ فعندما يجرّد القانون الجنائي الضحية من الحق المزعوم في الثار يثبّت تلك المسافة الفاصلة على نحو مناسب بين ضربين من العنف؛ عنف الجريمة المرتكبة وعنف القصاص[2]. ولن يكون من الصعب القيام بنفس الاستدلال فيما يخص تحجير شهادة الزور. فبحماية مؤسسة اللّغة يرسّخ ذلك التحجير علاقات الثقة المتبادلة بين أعضاء نفس المجموعة اللسانيّة.

والخاصية الثانية المشتركة بين المعيار الحقوقي والمعيار الأخلاقي تتمثل في طموح كلّ منهما إلى الكونيّة. وأقول فعلا طموح لأن المعايير الاجتماعيّة تختلف على الصعيد الواقعي فيما بينها، أكثر أو أقلّ وفقا للزمان وللمكان. ولكن ما يعدّ أساسيا هو أن ننشد صلاحية كاملة للحق من خلال ورغم هذه النسبية التي تفرض نفسها علينا كواقعة. إذ قد يفقد تحجير القتل صفته المعيارية إذا لم نعدّه صالحا للجميع في كلّ الظروف ودون استثناء. وأن نسعى في وقت لاحق إلى تسويغ استثناءات سواء تعلّق الأمر بمساعدة شخص في خطر ما، أو أثناء حرب، في صورة وجود حرب عادلة، وإن كان ذلك يمثّل فرضية مثيرة للجدل، أو تعلّق الأمر بذاك المشكل القديم منذ آلاف السنين والذي يخص حكم الإعدام، كلّ هذه المحاولات لتبرير الاستثناء يمكن عدّها كتحيّة إكبار لكونية القاعدة. فلتبرير الخروج عن قاعدة ما لا بدّ من ضرب من القاعدة المعطّلة يتوفّر فيها شرطا المشروعيّة والصلاحيّة اللذان يميزان القاعدة الأولى.

2) انظر أعلاه الفصل : «الجزاء، ردّ الاعتبار والعفو».

أما السمة الثالثة التي أريد التشديد عليها، فتخصّ الرابطة القائمة بين المعيار والتعدّديّة الإنسانيّة. فما يُحظَر ويدان كونيا، هو في آخر الأمر كلّ تلك السلسلة من المظالم التي وقعت في حق الآخرين. ويشكل عند ذلك الذات والآخر الطرفين المعنيين بالمعيار الأخلاقي ـ الحقوقي. فما هو مفترض من قبل القانون كما هو من قبل الأخلاق هو ما كان كانط قد أسماه بحالة من «الاجتماعيّة القائمة على التنافر الاجتماعي»، وهو ما يجعل الرابطة البيإنسانية هشّة للغاية[3]. وأمام هذا التهديد الدائم الذي تمثّله الفوضى يكون المقتضى الأوّلي للحق كما يقول هذا الفيلسوف في كتاب «**نظرية الحق**»[4] هو الفصل بين ما هو لي وما هو لك. ونجد فكرة المسافة المناسبة معتمدة هنا في رسم تخوم المجالات المتنافسة التي تتحقق من خلالها الحريات الفرديّة. ولنكتف الآن بهذه السمات الثلاث حتى نقدّم كما ينبغي الحجة التالية: الدور المهيكل للمحجور، الطموح إلى صلاحية كونيّة، تنظيم التعددية البشريّة. ولننطلق في تلك الحركة التي تكمل طوافها عبر مصطلح الضمير الأخلاقي بما هو الطرف المقابل للقانون عن خلال صعودها من القانونية إلى الأخلاقية.

في ما يخص السمة الأولى، أي دور المحجور، فإن ما يميّز بالأساس القانونيّة يبرز للعيان؛ فالقانونيّة لا تقتضي إلا طاعة خارجيّة، أو ما كان كانط يسميه مجرد الامتثال للقانون حتى

---

3) انظر: Kant, *Idée d'une histoire d'un point de vue cosmopolitique*, 4e proposition, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard, Coll, «Bibliothèque de la Pléiade», II, P. 192.

4) انظر: *Métaphysique des moeurs*, Première partie: *Doctrine du Droit*, trad. fr. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.

يتسنى له تمييزه عن احترام القانون حبّا في الواجب. وإلى هذا الطابع الخارجي للقانونيّة تنضاف سمة أخرى تميّزها عن الأخلاقيّة، نعني بها السماح بالتأديب الجسماني، من أجل إعادة تثبيت الحق وإرضاء الضحية وبإيجاز أن نجعل، كما يقال، الكلمة الأخيرة للقانون. وباعتبار أن الاكتفاء بالامتثال للقانونيّة لا يقوم إلا على ذلك الخوف من العقاب، فإننا نفهم عند ذلك كيف يمكن أن يماثل المرور من القانونيّة إلى الأخلاقيّة الحقة بسياق يتمّ فيه استبطان المعيار.

أما في ما يخص السمة الثانية، فتجاه هذا الطموح للقانونيّة إلى أن تصبح كونية، تقدّم الأخلاقيّة نمطا ثانيا من الاستبطان. إذ تمثل فكرة الاستقلاليّة الشخصيّة، بالمعنى التام للفظ الاستقلاليّة كما فهمها كانط، أي كتشريع تمنحه الحرية لنفسها، الطرف المقابل والمضاد لفكرة مشرّع خارجي. ولا يجب أن يمنعنا إعجابنا بتمجيد كانط لمفهوم الاستقلالية من إدراك وتقدير المقابل الذي يتعيّن علينا دفعه كثمن لهذا الاستبطان للقانون في صورته الكونية. ووحدها تلك القاعدة الصورية، مثل تلك التي تحكم اختبارات الكونية التي يتعيّن أن تخضع لها كل مشاريعنا وكلّ مخططات حياتنا، وبإيجاز كل ما يسميه كانط قواعد الفعل، تستطيع أن تدّعي الاتصاف بذلك الضرب من الكونية الذي تفتقده عادة القانونية الاجتماعية بمعناها البسيط.

وتجد هذه الشكلانية، وهذا أمر صحيح، ما يوافقها في محاولة القانونية الارتفاع إلى مستوى الأخلاقية الخالصة وهي محاولة اكتشفناها في السمة الثالثة أي في الدور الذي يقوم به

المعيار من حيث هو مبدأ تنظيم يشتغل على مستوى التعددية الإنسانيّة. ويجد الطابع الحواري أو التحاوري للمعيار الإمكانات للتعبير عن نفسه لدى أتباع كانط من المعاصرين، مثل جون روولز في نظرية العدالة وهابرماس في أخلاق الجدل. وقد كان كانط أخذ من قبل بعين الاعتبار هذا التعدّد في الذوات الأخلاقيّة عند صياغته للأمر القطعي الثاني الذي يأمرنا بمعاملة الإنسانيّة في شخصنا وفي شخص الآخر كغاية في حد ذاتها وليس كمجرد وسيلة. ومع ذلك ففي فكرة العدالة وفق روولز والحجاج وفق هابرماس نرى مجمل الاستتباعات الحوارية والتحاورية للأمر القطعي الثاني وهي تبرز في شكل الاحترام المتبادل الذي يتعين أن يبديه كل شخص تجاه الآخر.

وإذا أخذنا هذا بعين الاعتبار لن نجد عناء في معرفة وفق أي معنى يُكمل سياق الاستبطان، الذي ترتقي من خلاله القانونية الاجتماعية إلى مستوى الأخلاقية، طوافه عبر الضمير الأخلاقي. وعند هذا الحد من تأملاتنا لا يبدو الضمير شيئا آخر غير تلك الطاعة الصادقة للقانون من حيث هو قانون، وهي طاعة تصدر عن احترام خالص له وليس لمجرد التوافق الخارجي مع مقتضيات القاعدة. واللفظ ذو الأهمية الحاسمة في هذا المجال هو لفظ احترام. وفي فصل شهير من «**نقد العقل العملي**»[5] يجعل كانط من الاحترام الدافع الوحيد الذي يحدثه فينا العقل من خلال نفوذه الخاص. وقد كان كانط، تحت تأثير روسو وتقريظه الشهير

5) انظر : Kant, *Critique de la raison pure pratique*, «Analytique» chapitre III «Des mobiles de la raison pratique», Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» II. p. 695.

لـ«صوت الضمير»، يرى في هذا الإحساس إذلالا لحاستنا المتلهفة لكل الأشكال الأنانية من الإشباع وإعلاء لإنسانيتنا فوق مرتبة الحيوانية. ولكننا لن نستغرب عندما نجد ضمن التعبير «صوت الضمير» كل تلك السمات المميزة للقانونيّة الاجتماعيّة، وقد استبطنت في شكل أخلاقية خالصة. وصوت الضمير هو قبل كل شيء صوت المحجور الذي له بالتأكيد دور مهيكل ولكنه صارم أيضا. وهو كذلك صوت الكوني الذي يعرف بتصلّبه. وأخيرا ومن وراء تلك السمات المميزة لفكرة العدالة ومن وراء منخس أخلاق الجدل يضيف صوت الضمير إلى جانب هاتين الخاصتين للصرامة والتصلب خاصيّة أخرى هي الحيادية. وحتى نستعيد صيغة عبّر عنها مؤخرا طوماس ناجل في كتاب «**المساواة والحيادية**»[6] يمكن أن نقول إن صوت الضمير بما هو حياديّ، ينبئني أن كل حياة أخرى هي بقدر قيمة حياتي الخاصة.

هذا هو الحد الذي يمكن أن يبلغه تأمل في الضمير من خلال علاقته بالقانون كما يفهم على ذلك المستوى الصوري التام. ويتحدد من خلال ثلاث عبارات وهي: الصرامة والتصلب والحيادية.

والسؤال الذي يطرح عند ذلك هو معرفة إن كنا سنكتفي بهذا القدر. ومن المتأكّد أن الاحترام الكانطي ليس بالشيء الهيّن، خاصة إذا بلورنا تطبيقاته التحاورية مثلما هو الأمر في أخلاق العدالة أو في أخلاق الجدل. ولكن طالما ظلّ الاحترام احتراما للقانون أكثر مما هو للأشخاص، الذين لا ينظر اليهم إلا كتعبير عن

6) انظر : Thomas Nagel, *Egalité et Partialité* (1991) trad. Fr., Paris, PUF, 1994.

إنسانية مجردة، هل يُعترفُ فعلا بالأشخاص في تفرّدهم ذاك الذي يمنع تعويض أحدهم بالآخر؟ وكيف لهم أن ينالوا الاعتراف حتى تحت عنوان فكرة الحيادية إذا وضعنا بين قوسين تلك الانتماءات القوية المقترنة بتلك التقويمات التي سبق أن تطرقنا لها في الجزء الأوّل من عملنا هذا، عندما تحدثنا عن العيش السويّ كأفق ننشده لحياتنا؟ وينطلق بحثنا في المستوى الثالث من الاقتران بين القانون والضمير من هذا الشك الذي نبديه هنا.

III

وسنسخر المرحلة الثالثة من سياق بحثنا لما يمكن أن نسميه الحكم الأخلاقي ضمن وضع ما. لماذا نخصه بمعاملة مختلفة؟ ألا يمكن أن نرجع هذه المرحلة إلى الفكرة البسيطة المتمثلة في تطبيق القاعدة العامة على حالة خاصة؟ ولكن علاوة على أن الحكم الأخلاقي ضمن وضع ما لا يختزل في تلك الفكرة البسيطة المتمثلة في تطبيق الحكم على الحالة الفرديّة، وهو ما سنراه فيما بعد، فإن التطبيق ذاته لا يمكن أن يختزل في تلك الفكرة البسيطة التي لنا عنه. فتطبيق قاعدة على حالة خاصة هو عملية معقدة للغاية تستدعي أسلوبا في التأويل يختلف جذريًا عن الطابع الآلي الذي يميّز القياس العملي. ويمثّل القانون هنا مرة أخرى مدخلا لجدلية الحكم الأخلاقي ضمن وضع. ويتضمّن السياق المعقد الذي تدرج في نهايته حالة ما تحت قاعدة مسارَيْ تأويل متداخلين[7]. من جهة، ذلك المتعلق بالحالة التي هي موضوع الاهتمام ومن جهة

7) انظر الفصل أعلاه : التأويل و / أو الاحتجاج.

أخرى القاعدة. ويكمن المشكل هنا في إعادة تشكيل تاريخ معقول ومحتمل لماض أو بالأحرى لتداخل بين تواريخ مكونة لما يمكن عدّه حالة، أو لكي نقول ذلك على نحو أسلم، قضية. ولكن الحوار بما هو العنصر المركزي في المحاكمة يكشف صعوبة الخروج بسرد صحيح على جميع الأصعدة من خلال روايات متعارضة تتقدم بها الأطراف المتخاصمة. وليس الأمر بالأيسر إذا نظرنا من جهة القاعدة: فلا يكون واضحا بصفة آنية أنه يتعيّن أن تدرج هذه الحالة أو تلك تحت هذه القاعدة أو تلك. فما نسميه وصفا لفعل يقع تحت طائلة القانون، ينتج عن فعل تأويل مطبّق على القاعدة ذاتها. فقد نبهتنا بعض القضايا مؤخرا مثل تلك المتعلقة بالدم الملوّث كم يستدعي جدالا قرار يبدو بسيطا في الظاهر لتحديد، من ضمن المدوّنة الحقوقيّة، تلك القاعدة التي ينبغي تطبيقها على الحالة الخاصة. ويكون التطبيق هنا في مفترق الطرق لسلسلتين من التأويل من جهة الواقع ومن جهة القاعدة؛ فيبرز الحكم ضمن وضع على هذا النحو في نقطة تقاطع هذين الاتجاهين في التأويل. ويمكن القول إن الحجاج والتأويل لا ينفصلان إذ يمثّل الحجاج النسيج المنطقي، في حين يمثّل التأويل عنصر الابتكار في ذلك السياق المؤدي إلى اتخاذ القرار.

فكيف يكون الأمر إذن بالنسبة للعلاقة بين القانون والضمير؟ سيكون من الخطإ الظن بأن فكرة القانون قد اختفت من الحكم ضمن وضع. وما يتعلق به الأمر فعلا هو الإعلان عما هو حق في ظروف محدّدة. وفي هذا المضمار لن تكون للحكم المسلّط دلالة حقوقيّة إن لم يُعتبر منصفا بالمعنى الذي أعطاه أرسطو للفظ

الإنصاف، في تلك الحالات التي تأخذ القاعدة طابعا متفرّدا مماثلا لذلك الذي نجده في الحالة التي هي موضع الاهتمام. أما الضمير فهو ليس غير تلك القناعة الراسخة التي تسكن نفس القاضي أو هيئة المحلّفين عندما يصرّحون بالحكم بإنصاف. وفي هذا السياق يمكن القول إن الطابع المنصف للحكم هو الوجه الموضوعي الذي تمثّل القناعة الراسخة نظيره الذاتي. والرابطة بين القناعة الراسخة وفعل الكلام المتمثّل في قول ما هو حق في ظرف خاص يجنّب الحكم ضمن وضع ما من الوقوع في الاعتباطيّة الفجّة.

غير أننا لم ننظر إلى الآن إلا في صنف واحد من الأحكام الأخلاقيّة المشروطة بأوضاع، تلك التي يمكن أن ندرجها ضمن عنوان التطبيق. إلا أنه توجد فعلا فرص أخرى لممارسة الحكم الأخلاقي ضمن وضع. ويفترض التطبيق وجود مدوّنة من القوانين متجانسة نسبيا، ولا توضع موضع سؤال على الأقل أثناء مدة المحاكمة. ولكن توجد أوضاع متعدّدة أكثر إحراجا حيث تشكّل الإحالة ذاتها على القانون مشكلا. ويتعيّن النظر أوّلا في تلك الحالة التي تتصارع فيها العديد من المعايير مثلما نرى ذلك في التراجيديا الإغريقية حيث نجد كلّ من إلكترا Electre وكريون Créon مثلا في خدمة مبدإ روحي عظيم حريّ بالإجلال ولكن دوما وفق وجهة ضيّقة تجعله لا يتوافق مع المبادئ الأخرى، إلى حد يحكم فيه بهلاك كلّ القوى المتنازعة. إن هذا الوجه التراجيدي للفعل يقتضي ما أسماه سوفوكلس to phronein، فعل «الحكم الرصين»؛ وهو تلك الفضيلة التي رفعها أرسطو إلى مرتبة عالية تحت اسم الفطنة phronesis وهو لفظ ترجمه اللاتينيون

بـعـبـارة prudentia ونستطيع أن نترجمه بحكمة عملية، وعلى وجه أفضل حكمة الحُكم. وقد هيّأنا الجزء الأوّل من هذه الدراسة للمجابهة مع تلك الأنماط التي يبرز من خلالها الوجه التراجيدي للفعل مادامت التقويمات القويّة تتعلّق بخيرات لا متجانسة ومتنافسة أحيانا. إن ذاك الطابع التراجيدي في الفعل هو ما وقع إجلاؤه من المفهوم الصوري الخالص للإلزام الأخلاقي عندما وقع اختزاله في اختبار لكونية القاعدة. تماما مثلما لا تعرف كيفية إبعاد المكافحة بين مختلف الخيرات في النظرية الروولزية في العدالة لصالح قاعدة إجرائيّة صورية. ولا يختلف الأمر عن ذلك في نظرية أخلاق الجدل التي تندرج هي الأخرى ضمن وجهة تختزل فيها القـنـاعـات فـي مـواضـعـات يـفـتـرض أن تـكـون الأطـراف المـتـحـاورة قد تجاوزتها عندما تقف على أرضية تُسمّى ما بعد اتفاقية post - conventionnelle. وهذه هي خاصية كل شكلانيّة، إذ بإلغاء مرجعية العيش السويّ تطمس حالات النزاع المرتبطة بتقويم للخيرات التي تقع في طريق ذلك العيش السويّ الذي يتمناه كلّ شخص.

غير أن المأساوي يعود ويتسلل من النافذة بعد أن يكون قد طرد من الباب، حينما يأخذ في الحسبان تنوّع الخيرات الاجتماعيّة الأساسيّة واختلافها الجذري فيما بينها، وهو ما لا تستطيع أي نظرية جامعة في العدالة أن تتجنب القيام به. ونكون عند ذلك حيال ما أسماه روولز نفسه في نظرية مصحّحة لنظريته في العدالة «الخلافات المتعقّلة». وأحبذّ هذا التعبير الذي يحيط بكلّ معاني فضيلة الفطنة. فتشظي المثل السياسية ومجالات العدالة هو تشظ

بلغ مداه حتى الحقل الحقوقي وتعدّد مصادر القانون ووفرة النظم القانونية كل هذا يدفعنا إلى أن نأخذ بجديّة أكبر فكرة الخلاف المتعقّل.

وقد تصبح الأوضاع أكثر خطورة، عندما لا تكون المعايير فقط هي التي تدخل في نزاع فيما بينها وإنما يشبّ صراع بين الاحترام الذي نكنّه للمعيار الكوني من جهة، وبين ذلك الذي نشعر به حيال أشخاص معينين، من جهة أخرى. ويتعلق الأمر فعلا بمأساوية الفعل طالما ظلّ المعيار معترفا به كطرف في الحوار في ذلك الخلاف الذي يجعله في مواجهة لتلك العناية التي يوكل لها أمر شقاء البشر. ويكمن صواب الحكم في القدرة على بلورة تسويات وإن كانت هشة، إذ لا يتعلق الأمر بالفصل بين الخير والشر، بين الأبيض والأسود، بقدر ما يتعلق بالفصل بين الرمادي والرمادي وفي حالات شديدة المأساوية بين شر وما هو أسوأ منه.

فهل يردّ الضمير عند ذلك إلى مجرّد ضرب من الاعتباط مثلما تقبل التسليم بذلك نظريات الأوضاع؟ لا أبدا. مثلما ما كان الأمر، كما رأينا منذ قليل، بالنسبة إلى القاضي الذي يتحتّم عليه أن يعلن عمّا هو الحق ضمن حالة خاصة، يصرّح رجل الأخلاق أمام وضع يتّسم فيه الفعل بالمأساوية بما يراه الأفضل أو الأقل سوءا، وفقا لما يتّضح في خاتمة حوار لم تمنح فيه المعايير وزنا أقلّ من الوزن الذي هو للأشخاص. وبهذا المعنى، يكون الأفضل الظاهر في ظرف ما النظير الموضوعي للقناعة الراسخة التي تكون له. وعلاوة على ذلك، إذا كان الأفضل الظاهر متأتيا، حتى نحافظ على المعجميّة المؤلفة عند صياغة الحكم الحقوقي في إطار حالة ما،

من استخدام للحجاج والتأويل، فإن القرار المتخذ إثر حوار الذات مع ذاتها والذي هو في صميم ما يمكن تسميته العالم الداخلي أو المنتدى الخصوصي، يستحق أن يسمى على نحو أفضل حكيما ناهيك أنه يُتّخَذ داخل خليّة مجلس، وفق نموذج مجلسنا الوطني الاستشاري في الأخلاق، أو على نمط تلك الحلقة الصغيرة التي تجمع بين الأقرباء والأطباء وعلماء النفس ورجال الدين عند سرير محتضر. فممارسة صواب الحكم والإعلان عن الحكم الصائب يكون دوما ضمن مجموعة. ويستحقّ الضمير عند ذلك اسم الاعتقاد الراسخ. وهو الاسم الجديد الذي يكتسبه الانتماء القويّ كما قدمناه في الجزء الأوّل من تحليلنا بعد أن مررنا بالصرامة والتصلّب والحياديّة، وهي صفات مميّزة للأخلاق المجرّدة، وبعد أن اعترضتنا أيضا مسألة مأساوية الفعل.

الفهرس